جلد ٦١
عدد ٦

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

اگست ۱۹۶۴ء

اِصلاح و تربیّت کیلئے بے مثِل کُتب

راہِ عمل

تالیف :- مولانا جلیل احسن ندوی

- مستند احادیثِ نبوی کا ایسا مختصر مجموعہ جو ایک مسلمان کی روزمرہ زندگی میں رہنمائی کرے
- تعمیرِ سیرت کے لئے ایک بیش بہا خزینہ۔
- آفسٹ کی حسین طباعت۔ خوبصورت سرورق
- صفحات ۴۵۶ ہدیہ ۶.۰۰ روپے

مُسلمان کے روز و شب

از :- اسعد گیلانی

- ایک مسلمان کی زندگی کے لئے مفصل لائحہ عمل۔
- پاکیزہ زندگی گذارنے کیلئے ایک بیش قیمت کتاب۔
- صحابہ کرام اور صلحاء امت کی پاکیزہ زندگیوں کا عکس۔
- مسنون دعائیں اور عبادات۔
- قیمت صرف ۳.۲۵ روپے

قرآن کی چار بنیادی اِصطلاحیں

از :- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

- الٰہ ○ رب ○ عبادت ○ دین
- قرآن کی ان اصطلاحات کا صحیح مفہوم اور ان کا انقلابی پہلو۔
- قرآن مجید کو سمجھنے کے لئے ایک ناگزیر کتاب۔

قیمت اعلیٰ ایڈیشن ۲.۲۵ روپے سستا ایڈیشن ۱.۲۵ روپیہ

اذکارِ مسنونہ

تالیف :- علامہ حافظ ابنِ قیم

ترجمہ و حواشی :- مولانا خلیل احمد حامدی

- اس کتاب میں آپ کو اٹھتے، بیٹھتے، سوتے، جاگتے، سفر و حضر، خلوت و جلوت ہر موقع کیلئے مسنون دعائیں ملیں گی۔
- بارگاہِ [illegible] جامع، پُراثر اور دل گداز دعاؤں کا مجموعہ۔
- آفسٹ کی دیدہ زیب طباعت
- قسم اعلیٰ ۴.۰۰ روپے سستا ۲.۵۰ روپے

دعوتِ اسلامی اور اس کے مطالبات

از :- سید ابوالاعلیٰ مودودی ۔ مولانا امین احسن اصلاحی ۔ میاں طفیل محمد

- دعوتِ اسلامی اور اس کے تقاضے۔
- مسلمانوں کی موجودہ حالت کا تجزیہ
- اقامتِ صلوٰۃ کی غرض و غایت اور اہمیت
- دعوتِ اسلامی میں خواتین کا حصہ
- صفحات ۲۰۰ ۔ آفسٹ کی حسین طباعت
- قیمت ۳.۰۰ روپے

اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر

از :- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

- عبادت کا جاہلی اور اسلامی تصور۔
- اسلام میں عبادت کا حقیقی مقام۔
- انسانی زندگی پر عبادات کا اثر۔
- دین کا شعور حاصل کرنے کیلئے ایک بیش قیمت کتاب
- آفسٹ کی معیاری کتابت و طباعت
- قیمت ۱۰.۷۵ روپیہ

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ۔ شاہ عالم مارکٹ لاہور۔

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

عدد ۶	اگست ۱۹۶۴	جلد ۶۱

اشارات	عبدالحمید صدیقی	۲
تفہیم القرآن:		
المومن (۲)	ابوالاعلیٰ مودودی	۱۷
مقالات:		
قواعد التفسیر (۲)	امام ابن تیمیہ۔ ترجمہ: سید ابوالخیر مودودی	۳۴
امام ابو یوسفؒ کا معاشی فکر	محمد نجات اللہ صاحب صدیقی	۵۴
رسائل و مسائل:		
کیا آنحضورؐ نے حضرت سودہؓ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا؟	ملک غلام علی	۶۳
مطبوعات۔	ادارہ	۶۹

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

۵۔اے ذیلدار پارک۔ اچھرہ، لاہور۔ پاکستان

سالانہ چندہ: سات روپے —————— قیمت فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے نوائے وقت پرنٹرز میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

پر اثر اور دل گداز

پاکستان بلکہ پوری دنیائے اسلام میں اس وقت مغرب پسند طبقوں اور اسلام کے علمبرداروں کے درمیان جو نزاع اور کشمکش جاری ہے وہ مسلم ممالک کی ترقی کی راہ میں سنگِ گراں ہے اور اسے جتنی جلدی ختم کیا جائے اتنا ہی یہ اسلام اور دنیائے اسلام کے لیے مفید ثابت ہو گی۔ کسی قوم کی اس سے زیادہ بدنصیبی کیا ہو سکتی ہے کہ اس کے اندر خلفشار پیدا ہو جائے اور مختلف گروہ اپنی قوتوں کو مجتمع کر کے ایک راہ پر لگانے کے بجائے انہیں ایک دوسرے کے خلاف استعمال کرنے لگیں۔ چنانچہ ملت کا ہر دردمند فرد اس آویزش کو ختم کرنے کا آرزومند ہے۔ مگر یہ صورتِ حال جتنی اندوہناک ہے اتنی ہی پیچیدہ بھی ہے اور اس بنا پر کسی جذباتی فیصلے کے بجائے گہرے غور و فکر کی محتاج ہے۔ اور اس بات کی متقاضی ہے کہ ہم اسے جذبات کی شعلہ فشانیوں میں جلانے کے بجائے فہم و فراست کی معتدل میزان پر تول کر اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کریں۔ محض "ملک خطرے میں ہے، ملت پر آنچ ہے" "اسلام ہی ہمارے دکھوں کا مداوا ہے"۔ "اس وقت اتحاد اور یقینِ کامل درکار ہے" "عوام کی فلاح و بہبود ہمارا نصب العین ہے" کے نعرے ہمارے لیے کسی طرح بھی سود مند نہیں ہو سکتے بلکہ انہیں سن سن کر ہمارے کان پک چکے ہیں اور یہ اپنی معنویت بالکل کھو چکے ہیں۔ حتیٰ کہ اب ان کھوکھلے نعروں سے بجز اس کے کہ مایوسی اور قنوطیت میں اضافہ ہو، اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

مثلاً جب ہم یہ سنتے ہیں کہ ملک خطرے میں ہے تو قدرتی طور پر یہ جاننے کے

آرزو مند ہوتے ہیں کہ جن لوگوں پر ملک کی حفاظت اور پاسبانی کی براہِ راست ذمہ داری عائد ہوتی ہے آخر وہ اس سلسلے میں کس قسم کا ایثار کر رہے ہیں۔ کیا انہوں نے اپنی مسرفانہ طرزِ زندگی کو چھوڑ کر اعتدال پسندانہ طرزِ زندگی کا آغاز کر دیا ہے؟ کیا انہوں نے اس خطرے کے پیشِ نظر معاشرے کے مختلف طبقات کے مابین اتحاد اور اتفاق پیدا کرنے کی ایمانداری سے فی الواقع کوئی کوشش کی ہے؟ کیا انہوں نے اس بات کا کوئی التزام کیا ہے کہ نچلی سطح کے بیوقوف اور عقل و فکر سے یکسر عاری مصاحبین کے نرغے سے نکل کر اُن لوگوں کا اعتماد حاصل کریں جو اگرچہ ان کی ناجائز مدح سرائی تو نہیں کرتے مگر ملت کی بقا و فلاح کی سچی تڑپ رکھتے ہیں۔ ملک کے اُفق پر اگر بیرونی خطرات کے بادل منڈلا رہے ہیں تو اربابِ بست و کشاد پر بھی تو کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں وہ ان ذمہ داریوں کے معاملے میں آخر کیوں بے حس ہیں۔ یہ سوال ہر اُس شخص کے دل و دماغ میں خلش پیدا کرتا ہے جو اس ملت کا حقیقی خیر خواہ ہے

پھر ان حضرات کے اسلام کے متعلق خوش کُن نعرے بھی اب ہمیں مسحور نہیں کر سکتے اسلام بلاشبہ ایک خاص اندازِ فکر کا نام ہے اور اس کا اصل محل انسان کا دل و دماغ ہے لیکن یہ اندازِ فکر لازماً ایک خاص قسم کے سیرت و کردار پر منتج ہوتا ہے۔ اسے اختیار کرنے کے بعد انسان کے فکر و نگاہ کے زاویے بدلتے ہیں اور اس بنا پر نہ صرف اُس کی اپنی زندگی کا پورا ڈھانچہ بدل جاتا ہے بلکہ وہ اپنے ماحول میں بھی ایک عظیم انقلاب پیدا کرنے کا متمنی ہوتا ہے دنیائے اسلام کے سربراہوں کی اسلام سے محبت اور شیفتگی بالکل مسلّم اور ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا، اللہ اور رسول سے اُن کا جذبۂ عشق سو فیصدی درست، لیکن انسان اپنے آپ کو یہ سوچنے پر مجبور پاتا ہے کہ جس اسلام کو یہ لوگ ملت کے سارے دکھوں کا واحد علاج سمجھتے ہیں آخر اس نسخۂ کیمیا کو آزمانے میں کیوں متامل ہیں چلیے ہم بعض معاملات میں بین الاقوامی حالات کی بنا پر انہیں مجبور بھی سمجھتے ہیں مگر اسلام کے متعلق ان لوگوں کی کارروائیاں

اس نوعیت کی ہیں کہ حسنِ ظن کی آخری حد پر پہنچ کر بھی ہم اُن کے لیے کوئی وجہِ جواز پیدا نہیں کر سکتے۔ سُود کا مسئلہ تو خیر ایک پیچیدہ مسئلہ ہے اور اسے ختم کرنے میں کافی محنت اور وقت درکار ہے۔ لیکن آخر یہ ناچ، گانے اور اسی نوعیت کے لہو و لعب کی دوسری سرگرمیوں کی تو بڑی آسانی کے ساتھ حوصلہ شکنی کی جا سکتی ہے۔ اسلام ان سرگرمیوں کو جس نگاہ سے دیکھتا ہے وہ بھی کسی سے پوشیدہ نہیں، اس مسئلے میں مسلمانوں کے کسی فرقے میں بھی کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ ان پُر آشوب حالات میں جب کہ "ملّت پر آ بنی ہے" اس قسم کی سرگرمیاں ہمارے لیے جان لیوا ہیں۔ اور اس بارے میں تاریخ کا واضح فیصلہ بھی موجود ہے کہ چنگ و رباب نے ہمیشہ قوموں کو ذلّت و مسکنت سے ہمکنار کیا ہے۔ انہیں ختم کرنے سے ہماری قومی آمدنی کو بھی کوئی نقصان پہنچنے کا احتمال نہیں مگر ان سب حقائق کو جانتے ہوئے بھی اگر ملّت کے سربراہ دامے، درمے، قدمے سخنے ان کی سرپرستی کرنے پر کمربستہ ہوں۔ تو پھر کسی شخص کے لیے یہ باور کرنا کیونکر ممکن ہے کہ یہ حضرات اسلام کو ہی ملّتِ اسلامیہ کے دکھوں کا مداوا سمجھتے ہیں۔

اسی طرح عوام کی فلاح و بہبود کا نعرہ بھی بالکل مذاق معلوم ہوتا ہے۔ وہ عوام جن کی بھلائی مقصود ہے انہیں ایک سگے بندھے منصوبے کے تحت اپنے فطری حقوق تک سے محروم کیا جا رہا ہے۔ وہ اس ملک کے انتظام و انصرام میں کسی حیثیت سے بھی دخیل نہیں۔ مختصر سا نوکر شاہی طبقہ انہیں جس طرح چاہتا ہے بالکل میکانکی طور پر ہانک کرلے جاتا ہے ان کی گاڑھے پسینے کی کمائی پر چند خاندان دادِ عیش دیتے ہیں۔ گرانی نے ان لوگوں کی کمر توڑ دی ہے اور وہ اپنی اولاد کے لیے تعلیم و علاج معالجہ کی سہولتیں تو کیا ان کے جسم و روح کے باہمی رشتہ کو برقرار رکھنے کا سامان بھی نہیں کر سکتے۔ امراء انہیں سرِ بازار ستاتے ہیں مگر ان کی کوئی شنوائی تک نہیں ہوتی۔ یہ سب اتنے واضح حقائق ہیں کہ انہیں سمجھنے اور جاننے کے لیے عقل کی

کوئی زیادہ مقدار درکار نہیں۔ اس ملک کی عظیم اکثریت اس قسم کے حوصلہ شکن حالات سے دوچار ہے اور اس وجہ سے جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمہاری فلاح ہمارا انتہائے مقصود ہے تو وہ یہی سمجھتے ہیں کہ ملک کی بالادست قوتیں ہماری بے بسی پر ہم سے مذاق کر رہی ہیں۔

کھوکھلے اور مسحور کن نعرے ایک مختصر سی مدت کے لیے تو کبھی مفید ثابت ہوتے ہیں لیکن یہ اُس خلا کو پُر کرنے سے ہمیشہ عاجز رہے ہیں جو عمل کی کمی کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔ جو نعرہ اپنے پیچھے ایک سچا عزم اور اخلاص نہیں رکھتا وہ جلد ہی بے وزن ہو کر رہ جاتا ہے اور لوگوں کی نظر میں اُس کی حیثیت ایک اضحوکہ سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہوتی۔ اس بنا پر دنیائے اسلام کے قائدین کو یہ حقیقت اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ اس قسم کے نعرے اُن کے عزت اور وقار میں اضافہ کی بجائے اُن میں کمی کا باعث ہو رہے ہیں۔ زندگی بڑے ٹھوس حقائق پر مبنی ہے اور کوئی اونچے سے اونچا نعرہ بھی ان حقائق کو جھٹلا نہیں سکتا۔ جس خادم کی آپ ہر وقت جوتوں سے تواضع کرتے رہیں، اُسے نہ تو پیٹ بھر کر کھانے کے لیے دیں اور نہ بدن ڈھانکنے کے لیے کپڑا مہیا کریں۔ پھر آپ کو نہ تو اُس کی عزت کا کوئی احساس ہو اور نہ اُس کی آبرو کا کوئی خیال۔ ان روح فرسا حالات میں رکھ کر اگر آپ اس سے یہ فرمائیں کہ "اس محل میں جو کچھ موجود ہے وہ بس تمہارا ہی ہے۔ اور تمہارے ساتھ جو ناروا سلوک کیا جا رہا ہے اُس میں صرف تمہاری بہتری ہی مقصود ہے تو وہ اسے بجز تمسخر کے اور کس چیز پر محمول کرے گا؟

ہماری دلی تمنا ہے کہ ہمارے رہبر اپنی اس غلط روش کو چھوڑ کر ایک معقول طرزِ عمل اختیار کریں اور حقائق خواہ کتنے ہی تلخ ہوں، اُن کا سامنا کرنے میں جرأت اور حقیقت پسندی سے کام لیں۔ اُن کے اس حقیقت پسندانہ رویہ سے اُن کا اعتماد بحال ہو گا۔ لوگوں کے دلوں میں اُن کی قدر و منزلت بڑھے گی اور وہ تاریخ میں قہر اور جبر کی طاقت کی حیثیت سے مشہور ہونے کے

بجائے عدل و انصاف کے علمبردار اور ایثار و بے نفسی کے مظہر کی حیثیت سے یاد رکھے جائیں گے اور آنے والے انسانی قافلے اُن کے کارناموں سے ہدایت حاصل کیا کریں گے

اس سلسلہ میں سب سے پہلا فرض جو ملت کے رہنماؤں پر عائد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف موجودہ صورتِ حال کا صحیح صحیح تجزیہ کرکے اس ملت کے اصل روگ کا سُراغ لگائیں بلکہ اس کے عروج و زوال کے اسباب پر بھی ایک تنقیدی نگاہ ڈالیں۔ کیونکہ جب تک یہ تجزیہ کرکے فساد کے اصل مرکز کا پتہ نہیں لگا لیا جاتا کوئی تدبیر بھی کارگر نہیں ہو سکتی۔

یہ صفحات اس بات کے تو متحمل نہیں کہ ہم موجودہ صورتِ حال کا کوئی تفصیلی جائزہ لے سکیں البتہ چند بنیادی باتیں ہم عرض کر دیتے ہیں جن سے غور و فکر کے خطوط متعیّن کیسے جا سکتے ہیں۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ملتِ اسلامیہ فکر و عمل دونوں اعتبار سے اسلام سے روز بروز دور ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اس کی زندگی کا کوئی گوشہ اور اس کے قلب و دماغ کا کوئی ریشہ بھی ایسا نہیں جس کے متعلق ہم پورے یقین اور وثوق کے ساتھ یہ کہہ سکیں کہ اُس میں اسلام پوری آب و تاب سے جلوہ گر ہے۔ فکری اعتبار سے اگر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ کہ اسلامی افکار و نظریات کے ساتھ ساتھ غیر اسلامی خیالات و تصورات بھی بڑے ذوق و شوق سے اپنائے جا رہے ہیں اور اُن کی گرفت اسلامی معتقدات کے مقابلے میں ہم پر کہیں زیادہ مضبوط ہے۔ اسلام کے اساسی تصورات سے لیکر معمولی سے معمولی مسائل تک کے معاملے میں ہمارا طرزِ فکر غیر اسلامی اقدار کا ترجمان ہے۔ توحید، رسالت، ایمان بالغیب، ایمان بالآخرت، ایمان بالقدر الغرض اعتقادات کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جو غیر اسلامی اثرات سے یکسر پاک اور منزّہ ہو۔

ایمانیات سے گزر کر جب ہم عمل کی دنیا میں قدم رکھتے ہیں تو وہاں صورت حال اس سے بھی زیادہ دگرگوں نظر آتی ہے۔ اسلام جن معروفات کو قائم کرنے کے لیے آیا تھا اُن کی طرف سے نہ صرف ہم غفلت برت رہے ہیں بلکہ اُن کے بارے میں ہم نے ایک معاندانہ رویہ اختیار کر رکھا ہے اور جن منکرات کے استیصال کی ہم پر ذمہ داری عائد کی گئی ہے اُنہیں ہم بڑھ کر سینے سے لگا رہے ہیں۔ آخر دیکھیے کہ کونسی بُرائی ایسی ہے جو ہم میں موجود نہیں۔ قمار، سود، شراب نوشی، فحاشی اور اسی طرح کی دوسری برائیوں کا ہمارے ہاں عام چلن ہے۔ انہیں دیکھ کر کوئی انسان یقین نہیں کر سکتا کہ ہم کسی لحاظ سے بھی امتِ وسط ہیں اور ہمارے وجود کی غرض و غایت یہ ہے کہ ہم نوعِ انسانی کے درمیان حق کے علمبردار کی حیثیت سے کھڑے ہوں۔ اس افسوسناک صورتِ حال کو کن اسباب نے جنم دیا یہ الگ بحث ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام کے معاملے میں ہم ایک مجرمانہ تغافل کے مرتکب ہیں۔

دوسری طرف جب ہم نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہماری ملّت کو دین سے برگشتہ کرنے کے لیے جو منظم کوششیں وقتاً فوقتاً کی جاتی رہی ہیں وہ بھی چنداں کامیاب نہیں ہو سکیں۔ دوسرے ممالک کو تو جانے دیجیے خود اس برِّ اعظم میں دیکھیے کہ یہاں جن لوگوں نے اس قسم کا کوئی منصوبہ بنایا وہ قوت و طاقت کے باوجود اسے عملی جامہ پہنانے میں ناکام رہے، اور ان کے سارے عزائم برباد ہو کر رہ گئے۔

اس معاملے میں سب سے پہلے اکبر نے کوشش کی لیکن اُس کے ارادوں کو ایک فقیرِ بے نوا نے پروان نہ چڑھنے دیا اور بادشاہ کی موت کے ساتھ ہی اس کے سارے منصوبے خاک میں مل گئے۔ بلکہ اُس کی ان کارگذاریوں کا اُلٹا اثر یہ ہوا کہ دین کے حق میں فضا ہموار ہونے لگی اور شاہ و گدا دونوں کے دل میں دین کے لیے تڑپ پیدا ہوئی اور اُن دونوں نے ایسے کارہائے نمایاں انجام دیئے جن کی افادیت رہتی دنیا تک قائم رہے گی۔ اورنگ زیب

عالمگیر اور شاہ ولی اللہ کی دینی خدمات کو آخر دنیائے اسلام کس طرح نظر انداز کر سکتی ہے۔

پھر ہم پر ایک منحوس وقت ایسا بھی آیا کہ ہم پر ایک ایسی قوم مسلط ہو گئی جو ہمارے دینی افکار اور احساسات کو کچلنے میں اپنی عافیت سمجھتی تھی چنانچہ اُس نے ہمیں مغربی تہذیب کا پرستار بنانے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا۔ اس نے ہمارے معاشرے میں روشنی کے جتنے مینار تھے انہیں ایک ایک کر کے گرایا۔ ہمارے مکتب اور مدرسوں کی بیخ کنی کے لیے ایک جامع پروگرام تجویز کیا۔ ہمارے نوجوانوں کے دل و دماغ کو ماؤف کرنے کے لیے ایک نئی تعلیمی پالیسی وضع کی، اور کروڑوں روپے کے صرف سے اُسے کامیابی کے مراحل تک پہنچانے کی کوشش کی۔ ہمارے اندر جتنے ذہین لوگ تھے اُن کے ضمیر اور ایمان کے سودے کیے گئے۔ علماء کے اندر نفاق کے مختلف بیج بوئے تاکہ وہ اپنی صلاحیتیں کسی تعمیری کام میں نہ کھپا سکیں بلکہ فروعات میں اُلجھ کر رہ جائیں۔ لیکن اس کی یہ ساری کوششیں بھی مسلم قوم کو تہذیبِ مغرب کا مومنِ صادق بنانے میں ناکام رہی ہیں۔ بلکہ مشاہدہ اس حقیقت پر گواہ ہے کہ عین اس دور میں جب اس تہذیب کی چکا چوند روشنی نے لوگوں کی نظروں کو خیرہ کر رکھا تھا اور اس کی برتری منوانے کے لیے بڑی بڑی سلطنتیں اپنے وسائل صرف کر رہی تھیں اس وقت بھی یہ تہذیب ہمارے اندر جڑ نہ پکڑ سکی بلکہ اس کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات نمو پاتے رہے اور اُن تحریکات نے زور پکڑا جو لوگوں کو ان کی دستبرد سے بچانے کا عزم لے کر اٹھی تھیں۔

ایشیائی ممالک کے بارے میں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک ایسے منطقے میں واقع ہیں جہاں کے رہنے والوں کے اندر فطری طور پر مذہبی احساسات موجود ہیں اس لیے مغربی تہذیب کا اُن کے دلوں میں سرایت کرنا قدرے مشکل ہے لیکن ٹرکی جو اس تہذیب کے عین

منجدھار میں واقع ہے وہاں بھی جدید ترکی کے معمار اور اس کے نجات دہندہ کے ہاتھوں یہ تہذیب نفوذ نہ کر سکی اور وہاں بھی اسلام اور جاہلیت کے درمیان اسی طرز کی کشمکش برپا ہے جو دوسرے مسلم ممالک میں ہمیں نظر آتی ہے۔

یہ ہے مختصر الفاظ میں دنیائے اسلام کی اصل صورتِ حال۔ یہاں نہ تو اسلام کو پوری یکسوئی سے اپنایا جا رہا ہے اور نہ مغربی تمدن ہی کو پوری طرح قبول کیا جا رہا ہے۔ فکر و عمل کا یہ انتشار اس کے لیے سخت مہلک ہے اور اس نے کروڑوں باشندوں کی صلاحیتوں کو مفلوج کر کے رکھ دیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم کوئی ایسا رستہ تلاش کریں جس سے تذبذب اور تعطّل کی کیفیت دُور ہو اور مسلمان اپنی قوتوں کو ایک راہ پر لگا سکیں۔

آیئے سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ آخر مسلمان اسلام کو یکسر چھوڑ کر مغربی تہذیب کو کیوں اختیار نہیں کرتے۔ اس کی ہمارے نزدیک سب سے پہلی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کو اس حقیقت کا احساس ہے کہ وہ اپنے پیچھے اپنا ایک شاندار اور درخشاں ماضی رکھتے ہیں۔ وہ اس امر سے پوری طرح واقف ہیں کہ اسی دین کے صدقے میں انہیں دنیا اور آخرت کی فلاح نصیب ہوئی۔ قوموں کی امامت اور قیادت ہاتھ آئی۔ پھر اسی کی بدولت انہوں نے تہذیب و تمدن کے گیسو سنوارے، علم کے صحیح خطوط متعین کیے، عقل کو چار چاند لگائے۔ انسان کو انسانوں کی غلامی سے نجات دلا کر اسے خدا کی غلامی کے آداب سکھائے۔ الغرض انسانیت کے اندر آج عدل و انصاف، نیکی اور پرہیزگاری، آزادی اور مساوات، عفت اور عصمت کی حیات آفریں اقدار موجود ہیں وہ سب کی سب انبیاء علیہم السلام کی مقدس امانت ہیں اور ان میں اسلام کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔ مذہب بیزاری کے اس دور میں بھی اگر مذہبی اثرات کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ آج کا انسان مذہب سے بیگانگی کے باوجود سب سے زیادہ اسی سے متاثر ہے۔ پھر

جس مذہب نے انسانوں کے کسی گروہ کو فرش سے اٹھا کر عرش تک پہنچا دیا ہو اُس مذہب کو تیاگ دینا اُس کے لیے کوئی آسان کام نہیں ہو سکتا۔ انسان اپنے ماضی کی گرفت سے اُس وقت آزاد ہونا چاہتا ہے جب وہ تاریک ہو لیکن اگر ماضی انتہائی درخشاں اور تابناک ہو اور اُس تابناکی نے نہ صرف اُس کی زندگی کو منور کیا ہو بلکہ اُس کے آس پاس کے رہنے والوں کو بھی روشنی بخشی ہو تو اُسے ترک کر دینے کی حماقت وہی شخص کر سکتا ہے جو عقل سے بالکل عاری ہو۔

اسلام نے ماضی ہی میں اپنے ماننے والوں کو سربلندی عطا نہیں کی بلکہ تاریخ کے ہر دور میں ان کی رہنمائی اور دستگیری کی ہے۔ یہ اسی دین کا اعجاز ہے کہ غلامی کے پُرآشوب حالات میں جب حکمراں قوتیں انہیں نیست و نابود کرنے کے درپے تھیں، ان کا شیرازہ نہ منتشر ہو سکا اور اس قوم کے افراد کے اندر کافی حد تک وحدتِ فکر اور وحدتِ احساس باقی رہا، اور اسی قوت کے بل بوتے پر اُس نے باطل کی قوتوں کا بے جگری سے مقابلہ کیا۔ مسلمانوں نے اخلاقی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی طور پر جتنے نمایاں کام سرانجام دیئے ہیں دراصل اُن کے پیچھے ہمیشہ ایک ہی چُبھتا ہوا احساس کارفرما رہا ہے کہ اُن کی زندگی کا ڈھانچہ ٹھیک اسی نہج پر مرتب نہیں ہے جس پر اسلام اُسے مُرتب کرنا چاہتا ہے۔

پھر اسلام کی تابندہ روایات مسلم قوم کے دل و دماغ کی اتھاہ گہرائیوں میں سرایت کر چکی ہیں اور یہی اس کی قوت و طاقت کا حقیقی سرچشمہ ہیں جس دین کے ساتھ کسی قوم کا اتنا گہرا اور قریبی تعلق ہو بلکہ اس کی فلاح و بقا کا سارا دار و مدار اُسی پر ہو اُس سے آخر وہ جان بوجھ کر کس طرح مُنہ موڑ سکتی ہے۔

دوسری طرف اسلام کی جگہ جس تہذیب کا اُسے پرستار بنایا جا رہا ہے اُس میں ایک مسلمان اپنے لیے کوئی وجہِ کشش نہیں پاتا۔ یہ تہذیب ملتِ اسلامیہ کے لیے استبداد

کا دیوبن کر آئی، جس نے آتے ہی اس پر فلاکت، ذلت اور مسکنت مسلط کر دی۔ ایک مسلمان جب بھی اس تہذیب کے علمبرداروں کی مہمات پر غور کرتا ہے تو اس کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اس لیے اس کے دل میں کبھی اس تہذیب کے بارے میں احترام کے جذبات پیدا نہیں ہو سکتے۔ اس کے تسلط کی ہر کوشش کو وہ استعمار پسندانہ عزائم کی بازگشت سمجھتا ہے، خواہ اس کے مرتکب اس کے اپنے بھائی ہی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ دیکھیے کہ جو مسلمان اس قسم کی حرکات کرتے ہیں ان کے ساتھ وہ ایک مغایرت اور اجنبیت محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس کے دل و دماغ میں اس تہذیب کی بڑی تلخ یادیں موجود ہیں جو اس کے خون کو کھولا دیتی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک مسلمان کے لیے یوں بھی اس تہذیب میں کوئی چیز ایسی نہیں جو ایک سوچنے سمجھنے والے دماغ کو مفتوح کر سکے۔ دنیا میں جس وقت سے یہ تہذیب ابھری ہے اس وقت سے ذی روح انسانوں کے مقابلے میں بے جان سکوں کی قدر و قیمت حیرت انگیز حد تک بڑھنے لگی ہے۔ اس تہذیب نے انسان کو جتنا مجبور اور بے بس بنا دیا ہے وہ تاریخ کی ایک نہایت ہی عبرتناک داستان ہے۔ اس کے ضمیر کو بڑی سفاکی کے ساتھ کچلا گیا ہے۔ وہ روٹی کے ایک ایک نوالے کے لیے بے رحم سرمایہ داروں کا دست نگر ہے۔ دولت کے ان پجاریوں نے غریب عوام پر جس طرح عرصۂ حیات تنگ کر رکھا ہے اس سے پوری دنیا واقف ہے۔ اور پھر لطف کی بات یہ ہے کہ ملک کے قوانین ان کے مفادات کی حفاظت کے لیے وضع کیے جاتے ہیں۔ عدالتیں ان کی پشت پناہی کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتی ہیں۔ ملک کی انتظامیہ ان کی خدمت اور چاکری کے لیے معرض وجود میں آتی ہے۔ الغرض ان لوگوں نے انسانیت کے ایک عظیم طبقے کو بالکل مجبور محض بنا کر رکھ دیا ہے۔

انسانیت کے ان "کرم فرماؤں" کی سعی و جہد کے نتیجے میں جو نظام حیات پروان چڑھا ہے آدم بیزاری، زیردست آزاری اس کی نمایاں خصوصیات ہیں اور اس غازۂ تہذیب

کے نیچے انسانی حرص و ہوا کی قوتیں پوری طرح کارفرما ہیں ۔ اس تمدن نے آدمیت کی جس طرح مٹی پلید کی ہے وہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ۔ اس تہذیب کے گھناؤنے پہلو قریب قریب بالکل بے نقاب ہو کر سامنے آگئے ہیں اور انھوں نے اُس خود فریبی کے طلسم کو بالکل توڑ کر رکھ دیا ہے جس میں گرفتار ہو کر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی دولت آفرینی انسانی زندگی کے تمام اخلاقی اور سماجی مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہو گی ۔ یہ اتنی واضح حقیقت ہے کہ اس کا اعتراف مغرب کے بڑے بڑے مفکرین، سائنس دانوں اور ادباء نے کیا ہے ۔

اس تہذیب کے بارے میں دے دے کر ایک خوش کُن مغالطہ یہ دیا جاتا ہے کہ اس نے انسانوں کے معاشی معیار کو بلند کیا ہے لیکن ایک انسان جب آنکھیں کھول کر اس کا مشاہدہ کرتا ہے تو اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض فریب نظر ہے ۔ اس نظام میں بلا شبہ ایک مختصر سے طبقے کو زندگی کی آسائشیں مہیا ہو گئی ہیں لیکن یہ سب کچھ پوری انسانیت کا خون نچوڑ کر حاصل کیا گیا ہے ۔ چنانچہ امریکہ کے مشہور ناول نگار سنیکلر نے اپنے مختلف ناولوں میں اس کے تاریک گوشوں پر سے بڑی جرأت مندی اور چابکدستی کے ساتھ پردہ اٹھایا ہے ۔ مثلاً اس کے شہرۂ آفاق ناول "جنگل" میں امریکہ کے صنعتی اور سرمایہ دارانہ نظام کی اس رقابت اور کشمکش کا نقشہ پیش کیا گیا ہے جس کی بے رحمی اور بے اصولی کے سامنے جنگلوں میں حیوانوں کی زندگی جنت معلوم ہوتی ہے ۔ اسی طرح ایک دوسرے ناول "تیل" میں وہ ان ساری زیادتیوں اور مردم آزاریوں کو طشت از بام کرتا ہے جو تہذیب حاضر کے محرکِ اعظم یعنی پٹرول کے بڑے بڑے کارخانہ داروں نے مزدوروں کے ساتھ روا رکھی ہے ۔ ایک ناول "روپیہ لکھتا ہے" میں اُس نے اس راز کو فاش کیا ہے کہ اس نظام میں آزادیٔ رائے کا تصور محض خیالِ خام ہے ۔ اخباروں کی رائے اور بیشتر کتابوں کی اشاعت بھی دولت کی غلام ہے

سرمایہ دار جس طرح چاہتے ہیں رائے عامہ کو اپنے ذوق کے مطابق ڈھال لیتے ہیں یہ لوگ اس مقصد کے لیے محض پریس کی قوت استعمال نہیں کرتے بلکہ سکولوں اور کالجوں کے نصاب، طریقہ تعلیم، نظم و نسق اور استادوں کے تقرر پر بھی اپنا قابو رکھتے ہیں۔ اس ادیب نے ایک کہانی کی شکل میں حضرت عیسٰی علیہ السلام کی ایک سوانح عمری لکھی ہے جس کا نام اس نے میرا نام نجار رکھا ہے۔ اس میں اس عبرت انگیز حقیقت کا انکشاف کیا ہے کہ اگر کہیں عیسٰی علیہ السلام کا ظہور اس زمانہ میں ہو جائے اور وہ امریکہ کی تہذیب کا مشاہدہ کریں جس کی بنیاد بظاہر مسیحیت پر رکھی گئی ہے تو امراء، اربابِ سیاست اور کلیساؤں کے پیشواؤں میں زبردست ہلچل بپا ہو جائے اور حکومت مذہبی لیڈروں کی رضامندی سے اُن کی انقلابی تعلیم کو خطرناک اور مفاد عامہ کے مخالف قرار دے کر یا تو انہیں قید خانہ میں ڈال دے یا مجنوں قرار دے کر اُن کی آزادی سلب کر لے یا اُن کے ساتھ وہی شرمناک سلوک کرے جو دو ہزار سال قبل رومیوں نے کیا تھا۔

مغربی تہذیب کے بارے میں یہ حقائق کسی مبالغہ آمیزی پر مبنی نہیں بلکہ یہ وہ عام مشاہدات ہیں جن سے ہر شخص آج پوری طرح باخبر ہے ان کے کھل کر سامنے آجانے کے بعد کوئی ہوش مند قوم انہیں اپنے ہاں دیکھنے کی آرزو مند نہیں ہو سکتی۔ آخر سوچیے کہ چند مادی فوائد اور لذائذ کے حصول کی انسانیت کو کیا قیمت ادا کرنا پڑی۔ اُسے استعماری عزائم کا تختۂ مشق بننا پڑا، خاندانی نظام کی خود اپنے ہاتھوں بنیادیں مسمار کرنا پڑیں۔ حیوانوں کی طرح ننگا چارہ کھا کر زندگی کی بے پناہ مشقتیں اٹھانا پڑیں۔ ضمیر، ایمان اور اسی طرح کے دوسرے لطیف جذبات اور احساسات سے ہاتھ دھونا پڑا۔

ہمیں یقین ہے کہ مسلم قوم کی عقل کا ابھی اس حد تک دیوالیہ نہیں نکلا کہ وہ محض ایک مختصر سے طبقے کی مادی خوشحالی کے لیے اپنے ایمان، اپنے درخشاں ماضی کی تابندہ روایات، اپنے پاکیزہ سیاسی، معاشی اور معاشرتی نظام کو قربان کرنے کے لیے تیار ہو جائے۔ اس قسم کے

جتنے تجربات کیے جائیں گے وہ مستقبل میں بھی اسی طرح ناکام ہوں گے جس طرح کہ ماضی میں ناکام رہے ہیں۔ اس حقیقت کو جتنی جلدی ذہن نشین کر لیا جائے اسی قدر مسلم قوم کے لیے یہ بہتر ہوگا

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ قوم مغربی تہذیب کو اپنانے کے لیے تیار نہیں تو پھر یہ اسلام کے معاملے میں کیوں یکسو نہیں ہو جاتی۔ اس کی بھی چند وجوہات ہیں۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ مسلم قوم اس وقت عملاً جو زندگی بسر کر رہی ہے اور جس کا اسلام اُس سے تقاضا کرتا ہے ان دونوں کے درمیان ایک وسیع خلیج حائل ہے۔ وقت کی اضطراری چال اپنے ساتھ جو نئے مسائل لے کر آتی ہے علماء نے اُن کی اہمیت کا صحیح احساس نہ کیا اور اُن کے بارے میں کوئی مؤثر رہنمائی نہ دی۔ صنعتی انقلاب کے بعد انسانی معاشرے کے اندر بے شمار پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں مثلاً طاقتور سرمایہ دار اور بے کس مزدور کے باہمی تعلقات۔ ریاست کی کلیت پسندی اور عوام کی بے بسی، سرمایہ دارانہ نظام کی جکڑبندیوں اور سود کا پوری معاشی زندگی پر تسلط، بے روزگاری، معاشی چکر، مسابقت، معاشرتی تحفظ۔ الغرض اسی قسم کے بے شمار مسائل میں سے کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں جسے علماء نے خوش اسلوبی کے ساتھ حل کرنے کی کوشش کی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے عوام دینی معاملات میں تو ائمہ اور صلحاء کی طرف رجوع کرتے رہے مگر سیاسی اور معاشی معاملات میں خالص دنیا پرستوں کی پیروی کرنے پر مجبور رہے۔ چنانچہ اُن کی اجتماعی زندگی میں مغربی تہذیب سرعت کے ساتھ سرایت کرنے لگی اور آج حالت یہ ہو گئی ہے کہ اس کے عیوب کو جاننے کے باوجود ہم اسے سینے سے لگائے ہوئے ہیں۔ ہمارے علمائے کرام جب تک اسلامی سیاست، اسلامی نظامِ معیشت اور اسلامی نظامِ معاشرت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے اور اُن مصائب کا حل نہیں بتاتے جن میں اس وقت انسانیت گرفتار ہے اس وقت تک مسلمانوں کے اندر فکر و عمل کے انتشار کا خاتمہ نہیں کیا جا سکتا۔

مغربی تہذیب نے ہماری اجتماعی زندگی کو ہی متاثر نہیں کیا بلکہ ہمارے افکار و تصورات کو بھی متزلزل کر کے رکھ دیا ہے۔ کفر آج جن راستوں سے ہم پر یلغار کر رہا ہے ہم نے ان کے سدباب کی کوئی موثر کوشش نہیں کی۔ ہمارا نوجوان طبقہ جب بھی روسو، جان اسٹوورٹ مل، ہیوم، برگسان، ہیگل، مارکس، ڈارون اور فرائیڈ کے نظریات کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اُن کی فکری لغزشوں کی نشاندہی نہیں کر سکتا۔ چونکہ یہ وقت کے غالب تصورات ہیں اس لیے شعوری یا غیر شعوری طور پر ان کے اثرات قبول کرتا ہے۔ باطل کے یہ افکار و نظریات تقریباً دو سو سال سے ہمارے نوجوانوں کے دماغوں کو مسموم کر رہے ہیں لیکن ہم نے صرف انہیں باطل قرار دینے پر اکتفا کیا ہے مگر ان کے ابطال کی کوئی فکر نہیں کی۔

دین میں بلاشبہ جذبات کا بھی ایک ضروری عنصر شامل ہے لیکن ہم جب تک اپنے معتقدات کے لیے عقلی بنیادیں فراہم نہیں کرتے محض جذبات کے بل بوتے پر انہیں زیادہ دیر زندہ نہیں رکھا جا سکتا۔ مارکس نے تاریخ کی جو مادی تعبیر پیش کی ہے اس کے مقابلے میں ہمارے کسی عالم نے تاریخ کی کوئی ایسی تعبیر پیش نہیں کی ہے جو ایک طرف تو اسلامی تصورات کی شارح اور ترجمان ہو اور دوسری طرف مارکی تعبیر کو واضح دلائل کے ساتھ جھٹلا سکے۔ ہمارا پرانا علمِ کلام جس کی مدد سے ہم نے یونانی افکار کی تردید کی تھی، آج ہمارے کچھ زیادہ کام نہیں آ سکتا۔ نئی تہذیب نے جن نئے افکار کو جنم دیا ہے اُن کے ابطال کے لیے نیا علمِ کلام درکار ہے۔ اور اس معاملے میں ہم کوئی موثر قدم نہیں اٹھا سکے۔

پھر مسلم قوم کی دین سے دُوری کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس امت کی سیاسی قوت کافی حد تک دین کے خلاف استعمال ہوتی رہی۔ خلفائے راشدین کے بعد جن لوگوں کے ہاتھ میں سیاسی اقتدار آیا اُن میں سے کافی تعداد ایسے افراد کی تھی جنہوں نے ریاست کی قوت کو بجائے دینِ حق

کی سربلندی کے اپنی کبریائی کے ٹھاٹھ جمانے کے لیے صرف کیا۔ مسلمان حکمرانوں میں اگرچہ ایک دو کے علاوہ کسی کو یہ جرأت تو نہ ہوتی کہ وہ دین کی مخالفت کرے لیکن یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ اُن کی عظیم اکثریت اُن فرائض سے غافل رہی جو دین کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اُن پر عائد کیے تھے۔ اگر یہ حضرات اپنے فرائض کو کماحقہٗ سرانجام دیتے تو ہمیں یہ ذلت اور خواری نہ اٹھانی پڑتی جو ہم اس وقت اٹھا رہے ہیں۔ ہمارے ہاں آج جو دینداری، خدا خوفی، نیکی اور پرہیزگاری موجود ہے وہ بادشاہوں کی کوششوں کی بجائے اُن بوریہ نشینوں کی ہمت کا نتیجہ ہے جو اپنے پاس کوئی دنیاوی سامان نہ رکھتے تھے۔

الغرض یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہے کہ مسلم قوم کی سیاسی قوت کے غلط استعمال کی وجہ سے اس امت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ہے۔

مسلمان حکمرانوں کی یہ روش بلاشبہ قابلِ اعتراض تھی، لیکن جب تک تختِ شاہی پر مسلمان متمکن رہے اس وقت تک علماء اور اہلِ حق کو دینی کام کرنے کے اچھے خاصے مواقع میسر آتے رہے۔ بادشاہ کھل کر دین کی دشمنی نہ کر سکتے تھے۔ پھر اُن کے اندر جتنی برائیاں تھیں وہ صرف محلات تک محدود رہیں اور عوام پر بہت کم اثرانداز ہوئیں۔ اس کے علاوہ ریاست کا دائرۂ کار اتنا وسیع نہ تھا کہ وہ زندگی کے ہر شعبے میں پوری طرح دخیل ہوتی۔ چنانچہ علماء ربانی کے لیے تبلیغ اور اشاعتِ دین کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ عوام بغیر کسی شدید مزاحمت کے اسلامی زندگی بسر کر سکتے تھے۔ بادشاہ بس اسے ہی غنیمت سمجھتے تھے کہ تخت و تاج اُن کے لیے اور ان کی اولاد کے لیے محفوظ رہے۔ اقتدار کے علاوہ باقی معاملات سے وہ کوئی تعرض نہ کرتے تھے بلکہ اہلِ حق کی ہر طرح معاونت اور دستگیری کرنے پر ہر وقت آمادہ رہتے تھے۔

مگر اقتدار چھن جانے کے بعد ہمیں جن غیر ملکی طاقتوں نے غلامی کی زنجیریں (باقی صفحہ ۳۶۹ پر)

تفہیم القرآن

المؤمن

(۲)

عرشِ الٰہی کے حامل فرشتے، اور وہ جو عرش کے گردوپیش حاضر رہتے ہیں، سب اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں۔[۱۰] وہ کہتے ہیں: "اے ہمارے رب، تو اپنی رحمت اور

[۱۰] یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کی تسلی کے لیے ارشاد ہوئی ہے۔ وہ اُس وقت کفارِ مکہ کی زبان درازیاں اور چیرہ دستیاں، اور ان کے مقابلہ میں اپنی بے بسی دیکھ دیکھ کر سخت دل شکستہ ہو رہے تھے۔ اس پر فرمایا گیا کہ ان گھٹیا اور رذیل لوگوں کی باتوں پر تم رنجیدہ کیوں ہوتے ہو، تمہارا مرتبہ تو وہ ہے کہ عرشِ الٰہی کے حامل فرشتے، اور عرش کے گردوپیش حاضر رہنے والے ملائکہ تک تمہارے حامی ہیں اور تمہارے حق میں اللہ تعالیٰ کے حضور سفارشیں کر رہے ہیں۔ عام فرشتوں کے بجائے عرشِ الٰہی کے حامل اور اس کے گردوپیش حاضر رہنے والے فرشتوں کا ذکر یہ تصور دلانے کے لیے کیا گیا کہ سلطنتِ خداوندی کے عام اہل کار تو درکنار، وہ ملائکہ مقربین بھی جو اس سلطنت کے ستون ہیں اور جنہیں فرمانروائے کائنات کے ہاں قرب کا مقام حاصل ہے، تمہارے ساتھ گہری دلچسپی و ہمدردی رکھتے ہیں۔ پھر یہ جو فرمایا گیا کہ یہ ملائکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا رشتہ ہی وہ اصل رشتہ ہے جس نے عرشیوں اور فرشیوں کو ملا کر ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے عرش کے قریب رہنے والے فرشتوں کو زمین پر بسنے والے اُن خاکی انسانوں سے دلچسپی پیدا ہوئی ہے جو انہی کی طرح

اپنے علم کے ساتھ ہر چیز پر چھایا ہوا ہے۷، پس معاف کر دے اور عذاب دوزخ سے بچا لے۸
اُن لوگوں کو جنہوں نے توبہ کی ہے اور تیرا راستہ اختیار کر لیا ہے۔ اے ہمارے رب، اور
داخل کر اُن کو ہمیشہ رہنے والی اُن جنتوں میں جن کا تو نے اُن سے وعدہ کیا ہے۱۰، اور اُن کے

اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ فرشتوں کے اللہ پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کفر کر سکتے تھے، مگر انہوں نے اسے چھوڑ کر ایمان اختیار کیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ وحدہٗ لاشریک ہی کا اقتدار مانتے ہیں، کوئی دوسری ہستی ایسی نہیں ہے جو انہیں حکم دینے والی ہو اور وہ اُس کے آگے سرِ اطاعت جھکاتے ہوں۔ یہی مسلک جب ایمان لانے والے انسانوں نے بھی اختیار کر لیا تو اتنے بڑے اختلافِ جنس اور بُعدِ مقام کے باوجود اُن کے اور فرشتوں کے درمیان ہم مشربی کا مضبوط تعلق قائم ہو گیا۔

۷ یعنی اپنے بندوں کی کمزوریاں اور لغزشیں اور خطائیں تجھ سے چھپی ہوئی نہیں ہیں، بے شک تو سب کچھ جانتا ہے، مگر تیرے علم کی طرح تیرا دامنِ رحمت بھی تو وسیع ہے، اس لیے ان کی خطاؤں کو جاننے کے باوجود اِن غریبوں کو بخش دے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بربنائے رحمت اُن سب لوگوں کو بخش دے جن کو بربنائے علم تو جانتا ہے کہ انہوں نے سچے دل سے توبہ کی ہے اور فی الواقع تیرا راستہ اختیار کر لیا ہے۔

۸ معاف کرنا اور عذابِ دوزخ سے بچا لینا اگرچہ صریحاً لازم و ملزوم ہیں اور ایک بات کا ذکر کر دینے کے بعد دوسری بات کہنے کی بظاہر کوئی حاجت نہیں رہتی۔ لیکن اس طرزِ بیان سے دراصل اہلِ ایمان کے ساتھ فرشتوں کی گہری دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔ قاعدے کی بات ہے کہ کسی معاملے میں جس شخص کے دل کو لگی ہوئی ہوتی ہے وہ جب حاکم سے گزارش کرنے کا موقع پا لیتا ہے تو پھر وہ الحاح کے ساتھ ایک ہی درخواست کو بار بار طرح طرح سے پیش کرتا ہے اور ایک بات بس ایک دفعہ عرض کر کے اس کی تسلی نہیں ہوتی۔

۹ یعنی نافرمانی چھوڑ دی ہے، سرکشی سے باز آ گئے ہیں، اور فرمانبرداری اختیار کر کے زندگی کے اُس راستے پر چلنے لگے ہیں جو تو نے خود بتایا ہے۔

والدین اور بیویوں اور اولاد میں سے جو صالح ہوں (اُن کو بھی وہاں اُن کے ساتھ ہی پہنچا دے)[11]۔ تو بلاشبہ قادرِ مطلق اور حکیم ہے۔ اور بچا دے ان کو برائیوں سے[12]۔ جس کو تُو نے قیامت کے دن برائیوں[13] سے بچا دیا اس پر تُو نے بڑا رحم کیا، یہی بڑی کامیابی ہے[14]۔ ؏ ۱

[10] اس میں بھی وہی الحاح کی کیفیت پائی جاتی ہے جس کی طرف اوپر حاشیہ نمبر ۸ میں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معاف کرنا اور دوزخ سے بچا لینا آپ سے آپ جنت میں داخل کرنے کو مستلزم ہے، اور پھر جس جنت کا اللہ نے خود مومنین سے وعدہ کیا ہے، بظاہر اُسی کے لیے مومنین کے حق میں دُعا کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن اہلِ ایمان کے لیے فرشتوں کے دل میں جذبۂ خیر خواہی کا اتنا جوش ہے کہ وہ اپنی طرف سے ان کے حق میں کلمۂ خیر کہتے ہی چلے جاتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سب مہربانیاں اُن کے ساتھ کرنے والا ہے۔

[11] یعنی اُن کی آنکھیں ٹھنڈی کرنے کے لیے اُن کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد کو بھی ان کے ساتھ جمع کر دے۔ یہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود بھی اُن نعمتوں کے سلسلے میں بیان فرمائی ہے جو جنت میں اہلِ ایمان کو دی جائیں گی۔ ملاحظہ ہو سورۂ رعد آیت ۲۳۔ اور سورۂ طور آیت ۲۱۔ سورۂ طور والی آیت میں یہ تصریح بھی ہے کہ اگر ایک شخص جنت میں بلند درجے کا مستحق ہوا اور اُس کے والدین اور بال بچے اُس مرتبے کے مستحق نہ ہوں تو اس کو نیچے لا کر اُن کے ساتھ ملانے کے بجائے اللہ تعالیٰ اُن کو اُٹھا کر اُس کے درجے میں لے جائے گا۔

[12] "سیّئات" (برائیوں) کا لفظ تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور تینوں ہی یہاں مراد ہیں۔ ایک غلط عقائد، بگڑے ہوئے اخلاق اور بُرے اعمال۔ دوسرے، گمراہی اور اعمالِ بد کا وبال۔ تیسرے آفات اور مصائب اور اذیتیں خواہ وہ اس دنیا کی ہوں، یا عالمِ برزخ کی، یا روزِ قیامت کی۔ فرشتوں کی دعا کا مقصود یہ ہے کہ ان کو ہر اُس چیز سے بچا جو اُن کے حق میں بُری ہو۔

[13] روزِ قیامت کی برائیوں سے مُراد میدانِ حشر کا ہَول، سائے اور ہر قسم کی آسائشوں سے

جن لوگوں نے کفر کیا ہے، قیامت کے روز اُن کو پکار کر کہا جائے گا "آج تمہیں جتنا شدید غصہ اپنے اوپر آرہا ہے، اللہ تم پر اُس سے زیادہ غضب ناک اس وقت ہوتا تھا جب تمہیں ایمان کی طرف بلایا جاتا تھا اور تم کفر کرتے تھے"۔ وہ کہیں گے "اے ہمارے رب، تُو نے واقعی ہمیں دو دفعہ موت اور دو دفعہ زندگی دے دی[15]۔ اب ہم اپنے قصوروں[16] کا

محرومی، محاسبے کی سختی، تمام خلائق کے سامنے زندگی کے راز فاش ہونے کی رسوائی، اور دوسری وہ تمام ذلتیں اور سختیاں ہیں جن سے وہاں مجرمین کو سابقہ پیش آنے والا ہے۔

۱۴؎ یعنی کفار جب قیامت کے روز دیکھیں گے کہ انہوں نے دنیا میں شرک و دہریت، انکارِ آخرت اور رسولوں کی مخالفت پر اپنے پُورے کارنامۂ حیات کی بنیاد رکھ کر کتنی بڑی حماقت کی ہے، اور اس حماقت کی بدولت اب وہ کس انجامِ بد سے دوچار ہوتے ہیں، تو وہ اپنی انگلیاں چبائیں گے اور جھنجھلا جھنجھلا کر اپنے آپ کو خود کوسنے لگیں گے۔ اُس وقت فرشتے ان سے پکار کر کہیں گے کہ آج تو تمہیں اپنے اُوپر بڑا غصہ آرہا ہے، مگر کل جب تمہیں اِس انجام سے بچانے کے لیے اللہ تعالیٰ کے انبیاءؑ اور دوسرے نیک لوگ راہِ راست کی طرف دعوت دیتے تھے اور تم اُن کی دعوت کو ٹھکراتے تھے اس وقت اللہ تعالیٰ کا غضب اس سے زیادہ تم پر بھڑکتا تھا۔

۱۵؎ دو دفعہ موت اور دو دفعہ زندگی سے مراد وہی چیز ہے جس کا ذکر سورۂ بقرہ، آیت ۲۸ میں کیا گیا ہے کہ تم خدا کے ساتھ کیسے کفر کرتے ہو جبکہ تم بے جان تھے، اُس نے تمہیں زندگی بخشی، پھر وہ تمہیں موت دے گا اور پھر دوبارہ زندہ کر دے گا۔ کفار اِن میں سے پہلی تین حالتوں کا تو انکار نہیں کرتے، کیونکہ وہ مشاہدے میں آتی ہیں اور اس بنا پر ناقابلِ انکار ہیں۔ مگر آخری حالت پیش آنے کا انکار کرتے ہیں کیونکہ وہ ان کے مشاہدے میں ابھی تک نہیں آئی ہے اور صرف انبیاء علیہم السلام ہی نے اس کی خبر دی ہے۔ قیامت کے روز جب عملاً وہ چوتھی حالت بھی مشاہدے میں آجائے گی تب یہ لوگ اقرار کریں گے کہ واقعی وہی کچھ پیش آگیا جس کی ہمیں خبر دی گئی تھی۔

۱۶؎ یعنی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اِس دوسری زندگی کا انکار کر کے ہم نے سخت غلطی کی اور اس غلط

اعتراف کرتے ہیں، کیا اب یہاں سے نکلنے کی بھی کوئی سبیل ہے[۱۷]؟" (جواب ملے گا) "یہ حالت جس میں تم مبتلا ہو، یہ اس وجہ سے ہے کہ جب اکیلے اللہ کی طرف بلایا جاتا تو تم ماننے سے انکار کر دیتے تھے اور جب اُس کے ساتھ دوسروں کو ملایا جاتا تو تم مان لیتے تھے۔ اب فیصلہ اللہ بزرگ و برتر کے ہاتھ ہے[۱۸]"

وہی ہے جو تم کو اپنی نشانیاں دکھاتا ہے[۱۹] اور آسمان سے تمہارے لیے رزق نازل کرتا ہے[۲۰]، مگر (ان نشانیوں کے مشاہدے سے) سبق صرف وہی شخص لیتا ہے جو اللہ کی

نظریے پر کام کر کے ہماری زندگی گناہوں سے لبریز ہو گئی۔

[۱۷] یعنی کیا اب اس کا کوئی امکان ہے کہ ہمارے اعترافِ گناہ کو قبول کر کے ہمیں عذاب کی اس حالت سے نکال دیا جائے جس میں ہم مبتلا ہو گئے ہیں۔

[۱۸] یعنی فیصلہ اب اُسی اکیلے خدا کے ہاتھ میں ہے جس کی خدائی پر تم راضی نہ تھے، اور ان دوسروں کا فیصلے میں کوئی دخل نہیں ہے جنہیں خدائی کے اختیارات میں حصہ دار قرار دینے پر تمہیں بڑا اصرار تھا۔ (اس مقام کو سمجھنے کے لیے سورۂ زمر آیت ۴۵ اور اس کا حاشیہ ۶۴ بھی نگاہ میں رہنا چاہیے)۔ اس فقرے میں آپ سے آپ یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ اب اِس عذاب کی حالت سے تمہارے نکلنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، کیونکہ تم نے صرف آخرت ہی کا انکار نہیں کیا تھا بلکہ اپنے خالق و پروردگار سے تم کو چڑ تھی اور اُس کے ساتھ دوسروں کو ملائے بغیر تمہیں چین نہ آتا تھا۔

[۱۹] نشانیوں سے مراد وہ نشانیاں ہیں جو اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ اس کائنات کا صانع اور مدبر و منتظم ایک خدا اور ایک ہی خدا ہے۔

[۲۰] رزق سے مراد یہاں بارش ہے، کیونکہ انسان کو جتنی اقسام کے رزق بھی دنیا میں ملتے ہیں اُن سب کا مدار آخرکار بارش پر ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی بے شمار نشانیوں میں سے تنہا اِس ایک نشانی کو پیش کر کے لوگوں کو توجہ دلاتا ہے کہ صرف اِسی ایک چیز کے انتظام پر تم غور کرو تو تمہاری

طرف رجوع کرنے والا ہو[۲۱]۔ پس (اے رجوع کرنے والو) اللہ ہی کو پکارو اپنے دین کو اُس کے لیے خالص کر کے[۲۲]، خواہ تمہارا یہ فعل کافروں کو کتنا ہی ناگوار ہو۔

وہ بلند درجوں والا[۲۳]، مالکِ عرش ہے[۲۴]۔ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے اپنے

سمجھ میں آجاتی کہ نظامِ کائنات کے متعلق جو تصور تم کو قرآن میں دیا جا رہا ہے وہی حقیقت ہے۔ یہ انتظام صرف اُسی صورت میں قائم ہو سکتا تھا جبکہ زمین اور اس کی مخلوقات اور پانی اور ہوا اور سورج اور حرارت و برودت سب کا خالق ایک ہی خدا ہو۔ اور یہ انتظام صرف اسی صورت میں لاکھوں کروڑوں برس تک پیہم ایک باقاعدگی سے چل سکتا ہے جب کہ وہی ازلی و ابدی خدا اس کو جاری رکھے۔ اور اس انتظام کو قائم کرنے والا لازماً ایک حکیم و رحیم پروردگار ہی ہو سکتا ہے جس نے زمین میں انسان اور حیوانات اور نباتات کو جب پیدا کیا تو ٹھیک ٹھیک ان کی ضروریات کے مطابق پانی بھی بنایا اور پھر اس پانی کو باقاعدگی کے ساتھ روئے زمین پر پہنچانے اور پھیلانے کے لیے یہ حیرت انگیز انتظامات کیے۔ اب اس شخص سے زیادہ ظالم کون ہو سکتا ہے جو یہ سب کچھ دیکھ کر بھی خدا کا انکار کرے، یا اُس کے ساتھ کچھ دوسری ہستیوں کو بھی خدائی میں شریک ٹھیراتے۔

۲۱؎ یعنی خدا سے پھرا ہوا آدمی، جس کی عقل پر غفلت یا تعصب کا پردہ پڑا ہوا ہو، کسی چیز کو دیکھ کر بھی کوئی سبق نہیں لے سکتا۔ اس کی حیوانی آنکھیں یہ تو دیکھ لیں گی کہ ہوائیں چلیں، بادل آئے، کڑک چمک ہوئی، اور بارش ہو گئی۔ مگر اس کا انسانی دماغ کبھی یہ نہ سوچے گا کہ یہ سب کچھ کیوں ہو رہا ہے، کون کر رہا ہے اور مجھ پر اس کے کیا حقوق ہیں۔

۲۲؎ دین کو اللہ کے لیے خالص کرنے کی وضاحت سورۂ زمر حاشیہ نمبر ۳ میں کی جا چکی ہے۔

۲۳؎ یعنی تمام موجودات سے اُس کا مقام بدرجہا بلند ہے۔ کوئی ہستی بھی جو اس کائنات میں موجود ہے، خواہ وہ کوئی فرشتہ ہو یا نبی یا ولی، یا اور کوئی مخلوق، اُس کا مقام دوسری مخلوقات کے مقابلے میں چاہے کتنا ہی ارفع و اشرف ہو، مگر اللہ تعالیٰ کے بلند ترین مقام سے اس کے قریب ہونے تک کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کجا کہ خدائی صفات و اختیارات میں اس کے شریک ہونے کا گمان

حکم سے روح نازل کر دیتا ہے[۲۵] تاکہ وہ ملاقات کے دن[۲٦] سے خبردار کر دے۔ وہ دن جب کہ سب لوگ بے پردہ ہوں گے، اللہ سے ان کی کوئی بات بھی چھپی ہوئی نہ ہو گی۔ (اُس روز پکار کر پوچھا جائے گا) آج بادشاہی کس کی ہے[۲۷]؟ (سارا عالم پکار اٹھے گا) اللہ واحد قہار کی۔

کیا جا سکے۔

[۲۴] یعنی ساری کائنات کا بادشاہ و فرمانروا ہے۔ کائنات کے تخت سلطنت کا مالک ہے۔ (تشریح کے لیے ملاحظہ ہو جلد دوم، صفحات ۳٦-۲٦۲-۴۴۱- جلد سوم، ص ۸۷)

[۲۵] روح سے مراد وحی اور نبوت ہے (تشریح کے لیے ملاحظہ ہو جلد دوم صفحات ۵۲۴-٦۳۹)۔ اور یہ ارشاد کہ اللہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے یہ روح نازل کرتا ہے، اس معنی میں ہے کہ اللہ کے فضل پر کسی کا اجارہ نہیں ہے۔ جس طرح کوئی شخص یہ اعتراض کرنے کا حق نہیں رکھتا کہ فلاں شخص کو حُسن کیوں دیا گیا اور فلاں شخص کو حافظہ یا ذہانت کی غیر معمولی قوت کیوں عطا کی گئی؛ اسی طرح کسی کو یہ اعتراض کرنے کا بھی حق نہیں ہے کہ منصبِ نبوت کے لیے فلاں شخص ہی کو کیوں چنا گیا اور جسے ہم چاہتے تھے اسے کیوں نہ نبی بنایا گیا۔

[۲٦] یعنی جس روز تمام انسان اور جن اور شیاطین بیک وقت اپنے رب کے سامنے جمع ہونگے اور ان کے اعمال کے سارے گواہ بھی حاضر ہوں گے۔

[۲۷] یعنی دنیا میں تو بہت سے برخود غلط لوگ اپنی بادشاہی و جباری کے ڈنکے پیٹتے رہے، اور بہت سے احمق ان کی بادشاہیاں اور کبریائیاں مانتے رہے، اب بتاؤ کہ بادشاہی فی الواقع کس کی ہے؟ اختیارات کا اصل مالک کون ہے؟ اور حکم کس کا چلتا ہے؟ یہ ایسا مضمون ہے جسے اگر کوئی شخص گوشِ ہوش سے سنے تو خواہ وہ کتنا ہی بڑا بادشاہ یا آمرِ مطلق بنا بیٹھا ہو، اُس کا زہرہ آب ہو جائے اور ساری جباریت کی ہوا اُس کے دماغ سے نکل جائے۔ اس موقع پر تاریخ کا یہ واقعہ قابلِ ذکر ہے کہ سامانی خاندان کا فرمانروا نصر بن احمد (۳۰۱-۳۳۱ھ) جب نیشاپور میں داخل ہوا تو اس نے ایک دربار منعقد کیا اور تخت پر بیٹھنے کے بعد فرمائش کی کہ کارروائی کا افتتاح

دکھا جائے گا) آج ہر متنفس کو اُس کمائی کا بدلہ دیا جائے گا جو اس نے کی تھی۔ آج کسی پر کوئی ظلم نہ ہوگا۔ اور اللہ حساب لینے میں بہت تیز ہے[۲۹]۔ اے نبی، ڈرا دو اِن لوگوں کو اُس دن سے جو قریب آلگا ہے[۳۰]۔ جب کلیجے منہ کو آ رہے ہوں گے اور لوگ چُپ چاپ غم کے گھونٹ

قرآن مجید کی تلاوت سے ہو۔ یہ سُن کر ایک بزرگ آگے بڑھے اور انھوں نے یہی رکوع تلاوت کیا جس وقت وہ اس آیت پر پہنچے تو نصر پر ہیبت طاری ہوگئی۔ لرزتا ہُوا تخت سے اترا، تاج سر سے اتار کر سجدے میں گر گیا اور بولا اے رب، بادشاہی تیری ہی ہے نہ کہ میری۔

۲۸ے یعنی کسی نوعیت کا ظلم بھی نہ ہوگا۔ واضح رہے کہ جزا کے معاملہ میں ظلم کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ آدمی اجر کا مستحق ہو اور وہ اس کو نہ دیا جائے۔ دوسرے یہ کہ وہ جتنے اجر کا مستحق ہو اُس سے کم دیا جائے۔ تیسرے یہ کہ وہ سزا کا مستحق نہ ہو مگر اسے سزا دے ڈالی جائے۔ چوتھے یہ کہ جو سزا کا مستحق ہو اسے سزا نہ دی جائے۔ پانچویں یہ کہ جو کم سزا کا مستحق ہو اسے زیادہ سزا دے دی جائے۔ چھٹے یہ کہ مظلوم منہ دیکھتا رہ جائے اور ظالم اس کی آنکھوں کے سامنے صاف بری ہو کر نکل جائے۔ ساتویں یہ کہ ایک کے گناہ میں دوسرا پکڑ لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا منشا یہ ہے کہ اِن تمام نوعیتوں میں سے کسی نوعیت کا ظلم بھی اس کی عدالت میں نہ ہونے پائے گا۔

۲۹ے مطلب یہ ہے کہ اللہ کو حساب لینے میں کوئی دیر نہیں لگے گی۔ وہ جس طرح کائنات کی ہر مخلوق کو بیک وقت رزق دے رہا ہے اور کسی کی رزق رسانی کے انتظام میں اُس کو ایسی مشغولیت نہیں ہوتی کہ دوسروں کو رزق دینے کی اسے فرصت نہ ملے، وہ جس طرح کائنات کی ہر چیز کو بیک وقت دیکھ رہا ہے، ساری آوازوں کو بیک وقت سُن رہا ہے، تمام چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے سے بڑے معاملات کی بیک وقت تدبیر کر رہا ہے، اور کوئی چیز اس کی توجہ کو اس طرح جذب نہیں کر لیتی کہ اُسی وقت وہ دوسری چیزوں کی طرف توجہ نہ کر سکے۔ اُسی طرح وہ ہر ہر فرد کا بیک وقت محاسبہ بھی کر لے گا اور ایک مقدمے کی سماعت کرنے میں اُسے ایسی مشغولیت لاحق نہ ہوگی کہ اُسی وقت دوسرے بے شمار مقدمات کی سماعت نہ کر سکے۔ پھر اس کی عدالت میں اس بنا پر بھی کوئی تاخیر

پیے کھڑے ہونگے۔ ظالموں کا نہ کوئی مشفق دوست ہوگا[31] اور نہ کوئی شفیع جس کی بات مانی جائے۔[32]
اللہ نگاہوں کی چوری تک سے واقف ہے اور وہ راز تک جانتا ہے جو سینوں نے چھپا
رکھے ہیں۔ اور اللہ ٹھیک ٹھیک بے لاگ فیصلہ کرے گا۔ رہے وہ جن کو (یہ مشرکین) اللہ کو
چھوڑ کر پکارتے ہیں، وہ کسی چیز کا بھی فیصلہ کرنے والے نہیں ہیں۔ بلاشبہ اللہ ہی سب کچھ

نہ ہوگی کہ واقعاتِ مقدمہ کی تحقیق اور اس کے لیے شہادتیں فراہم ہونے میں وہاں کوئی مشکل پیش آئے۔ حاکمِ عدالت براہِ راست خود تمام حقائق سے واقف ہوگا۔ ہر فریقِ مقدمہ اس کے سامنے بالکل بے نقاب ہوگا۔ اور واقعات کی کھلی کھلی ناقابلِ انکار شہادتیں چھوٹی سے چھوٹی جزئی تفصیلات تک کے ساتھ بلاتاخیر پیش ہو جائیں گی۔ اس لیے ہر مقدمے کا فیصلہ جھٹ پٹ ہو جائے گا۔

۳۰؎ قرآن مجید میں لوگوں کو بار بار یہ احساس دلایا گیا ہے کہ قیامت اُن سے کچھ دُور نہیں ہے بلکہ قریب ہی لگی کھڑی ہے اور ہر لمحہ آسکتی ہے۔ کہیں فرمایا اَتٰٓی اَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ (النحل: ۱)۔ کہیں ارشاد ہوا اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِيْ غَفْلَةٍ مُّعْرِضُوْنَ (الانبیاء: ۱)۔ کہیں متنبہ کیا گیا۔ اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (القمر: ۱)۔ کہیں فرمایا گیا اَزِفَتِ الْاٰزِفَةُ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَاشِفَةٌ (النجم: ۵۷)۔ اِن ساری باتوں سے مقصود لوگوں کو متنبہ کرنا ہے کہ قیامت کو دُور کی چیز سمجھ کر بے خوف نہ رہیں اور سنبھلنا ہے تو ایک لمحہ ضائع کیے بغیر سنبھل جائیں۔

۳۱؎ اصل میں لفظ حمیم استعمال کیا گیا ہے جس سے مراد کسی شخص کا ایسا دوست ہے جو اُس کو پٹتے دیکھ کر جوش میں آئے اور اسے بچانے کے لیے دوڑے۔

۳۲؎ یہ بات بر سبیلِ تنزل، کفار کے عقیدۂ شفاعت کی تردید کرتے ہوئے فرمائی گئی ہے۔ حقیقت میں تو وہاں ظالموں کا کوئی شفیع سرے سے ہوگا ہی نہیں، کیونکہ شفاعت کی اجازت اگر مل بھی سکتی ہے تو اللہ کے نیک بندوں کو مل سکتی ہے، اور اللہ کے نیک بندے کبھی کافروں اور مشرکوں اور فساق فجار کے دوست نہیں ہو سکتے کہ وہ انہیں بچانے کے لیے سفارش کا خیال بھی کریں۔ لیکن چونکہ کفار و مشرکین اور گمراہ لوگوں کا بالعموم یہ عقیدہ رہا ہے، اور آج بھی ہے، کہ ہم جن بزرگوں کے دامن گرفتہ ہیں

سننے اور دیکھنے والا ہے ۳۳ ع

کیا یہ لوگ کبھی زمین میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ انہیں اُن لوگوں کا انجام نظر آتا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں؟ وہ اِن سے زیادہ طاقت ور تھے اور ان سے زیادہ زبردست آثار زمین میں چھوڑ گئے ہیں۔ مگر اللہ نے ان کے گناہوں پر انہیں پکڑ لیا اور اُن کو اللہ سے بچانے والا کوئی نہ تھا۔ یہ ان کا انجام اس لیے ہوا کہ ان کے پاس اُن کے رسول بیّنات ۳۴ لے کر آتے رہے اور انہوں نے ماننے سے انکار کر دیا۔ آخر کار اللہ نے ان کو پکڑ لیا، یقیناً وہ بڑی قوت والا اور سزا دینے میں بہت سخت ہے۔

ہم نے موسیٰ ۳۵ کو فرعون اور ہامان ۳۶ اور قارون کی طرف اپنی نشانیوں اور نمایاں

وہ کبھی ہمیں دوزخ میں نہ جانے دیں گے بلکہ اَڑ کر کھڑے ہو جائیں گے اور بخشوا کر ہی چھوڑیں گے، اس لیے فرمایا گیا کہ وہاں ایسا شفیع کوئی بھی نہ ہوگا جس کی بات مانی جائے اور جس کی سفارش اللہ کو لازماً قبول ہی کرنی پڑے۔

۳۳ یعنی تمہارے معبودوں کی طرح وہ کوئی اندھا بہرا خدا نہیں ہے جسے کچھ پتہ نہ ہو کہ جس آدمی کے معاملے کا وہ فیصلہ کر رہا ہے اس کے کیا کرتوت تھے۔

۳۴ بیّنات سے مُراد تین چیزیں ہیں۔ ایک ایسی نمایاں علامات اور نشانیاں جو اُن کے مامور من اللہ ہونے پر شاہد تھیں۔ دوسرے ایسی روشن دلیلیں جو ان کی پیش کردہ تعلیم کے حق ہونے کا ثبوت دے رہی تھیں۔ تیسرے زندگی کے مسائل و معاملات کے متعلق ایسی واضح ہدایات جنہیں دیکھ کر ہر معقول آدمی یہ جان سکتا تھا کہ ایسی پاکیزہ تعلیم کوئی جھوٹا خود غرض آدمی نہیں دے سکتا۔

۳۵ حضرت موسیٰ کے قصے کی دوسری تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو جلد اول، صفحات ۷۵ تا ۷۹-۴۲۵-۴۵۹- جلد دوم ۶۳ تا ۸۸-۳۰۱ تا ۳۱۰-۳۳۰-۳۶۵-۳۶۶-۳۷۰-۳۸۲-۳۸۴ ۴۷۱ تا ۴۷۴-۶۴۶ تا ۶۴۹- جلد سوم، ۳۴ تا ۴۰-۷۱-۷۲-۸۵-۸۸ تا ۱۲۱-۲۷۹-۲۸۰-۴۸۰ تا

سندِ ماموریت[۳۵] کے ساتھ بھیجا، مگر انہوں نے کہا "ساحر ہے، کذاب ہے"۔ پھر جب[۳۸] ہماری

۴۹۸-۷۵۵ تا ۵۰۶ - ۶۱۰ - ۶۱۳ تا ۶۲۹ - جلد چہارم، سورۂ احزاب، آیت ۶۹ - الصافات: آیات ۱۱۴ تا ۱۲۲-

[۳۶] ہامان کے متعلق مخالفین کے اعتراضات کا جواب اس سے پہلے سورۂ قصص کے حواشی میں دیا جا چکا ہے (جلد سوم، صفحہ ۶۱۵)

[۳۷] یعنی ایسی صریح علامات کے ساتھ جن سے یہ امر مشتبہ نہیں رہ جاتا تھا کہ وہ اللہ کی طرف سے بھیجے گئے ہیں اور اُن کی پشت پر اللہ رب العٰلمین کی طاقت ہے۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کے قصے کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں ان پر ایک غائر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کونسی علامات تھیں جن کو یہاں ان کے مامور من اللہ ہونے کی کھلی سند قرار دیا جا رہا ہے۔ اول تو یہی ایک عجیب بات تھی کہ جو شخص چند سال پہلے فرعون کی قوم کے ایک آدمی کو قتل کر کے ملک سے فرار ہو گیا تھا اور جس کے وارنٹ نکلے ہوئے تھے وہ اچانک ایک لاٹھی لیے ہوئے سیدھا فرعون کے بھرے دربار میں دَرانہ چلا آتا ہے اور دھڑلے کے ساتھ بادشاہ اور اس کے اعیانِ سلطنت کو مخاطب کر کے دعوت دیتا ہے کہ وہ اسے اللہ رب العٰلمین کا نمائندہ تسلیم کر کے اس کی ہدایات پر عمل کریں، اور کسی کو اس پر ہاتھ ڈالنے کی جرأت نہیں ہوتی۔ حالانکہ حضرت موسیٰ جس قوم سے تعلق رکھتے تھے وہ اس بُری طرح غلامی کے جوئے تلے پس رہی تھی کہ اگر الزامِ قتل کی بنا پر اُن کو فوراً گرفتار کر لیا جاتا تو اس بات کا کوئی اندیشہ نہ تھا کہ ان کی قوم بغاوت تو درکنار، احتجاج ہی کے لیے زبان کھول سکے گی۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عصا اور یدِ بیضاء کے معجزے دیکھنے سے بھی پہلے فرعون اور اس کے اہلِ دربار محض حضرت موسیٰ کی آمد ہی سے مرعوب ہو چکے تھے اور پہلی نظر ہی میں انہیں محسوس ہو گیا تھا کہ یہ شخص کسی اور ہی طاقت کے بل بوتے پر آیا ہے۔ پھر جو عظیم الشان معجزے پے در پے ان کے ہاتھ سے صادر ہوتے رہے اُن میں سے ہر ایک یہ یقین دلانے کے لیے کافی تھا کہ یہ جادو کا نہیں، خدائی طاقت ہی کا کرشمہ ہے۔ آخر کس جادو کے زور سے ایک لاٹھی فی الواقع اژدہا بن سکتی ہے؟

طرف سے حق ان کے سامنے آیا[۳۸] تو انھوں نے کہا "جو لوگ ایمان لا کر اس کے ساتھ شامل ہوتے ہیں ان سب کے لڑکوں کو قتل کرو اور لڑکیوں کو جیتا چھوڑ دو"[۳۹]۔ مگر کافروں کی چال اکارت ہی گئی[۴۰]۔

یا ایک پورے ملک میں قحط پڑ سکتا ہے؟ یا لاکھوں مربع میل کے علاقے میں ایک نوٹس پر طرح طرح کے طوفان آسکتے ہیں اور ایک نوٹس پر وہ ختم ہو سکتے ہیں؟ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے بیان کے مطابق فرعون اور اس کی سلطنت کے تمام ذمہ دار لوگ، زبان سے چاہے انکار کرتے رہے ہوں، مگر دل اُن کے پوری طرح جان چکے تھے کہ حضرت موسیٰ فی الواقع اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور ہوئے ہیں۔ (تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد دوم ص ۶۵ تا ۶۸۔ جلد سوم، ص ۱۰۰ تا ۱۰۸۔ ۴۸۶ تا ۴۹۴۔ ۵۶۰)

[۳۸] یعنی جب پے در پے معجزات اور نشانیاں دکھا کر حضرت موسیٰ نے یہ بات اُن پر پوری طرح ثابت کر دی کہ وہ اللہ کے بھیجے ہوئے رسول ہیں اور مضبوط دلائل سے اپنا برسرِحق ہونا پوری طرح واضح کر دیا۔

[۳۹] سورۂ اعراف، آیت ۱۲۷ میں یہ بات گزر چکی ہے کہ فرعون کے درباریوں نے اس سے کہا تھا کہ آخر موسیٰ کو یہ کھلی چھٹی کب تک دی جاتی رہے گی، اور اُس نے کہا تھا کہ میں عنقریب بنی اسرائیل کے لڑکوں کو قتل کرنے اور لڑکیوں کو جیتا چھوڑ دینے کا حکم دینے والا ہوں (تفہیم القرآن، جلد دوم، ص ۷۱-۷۲)۔ اب یہ آیت بتاتی ہے کہ فرعون کے ہاں سے آخرکار یہ حکم جاری کر دیا گیا۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ حضرت موسیٰ کے حامیوں اور پیروؤں کو اتنا خوف زدہ کر دیا جائے کہ وہ ڈر کے مارے اُن کا ساتھ چھوڑ دیں۔

[۴۰] دوسرا مطلب اس فقرے کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کافروں کی جو چال بھی تھی، گمراہی اور ظلم و جبر اور مخالفتِ حق ہی کی راہ میں تھی، یعنی حق واضح ہو جانے اور دلوں میں قائل ہو جانے کے باوجود وہ اپنی ضد میں بڑھتے ہی چلے گئے اور صداقت کو نیچا دکھانے کے لیے انہوں نے کوئی دلیل سے

ایک روز[۴۲] فرعون نے اپنے درباریوں سے کہا "چھوڑو مجھے، میں اِس موسیٰ کو قتل کیے

ذلیل تدبیر اختیار کرنے میں بھی باک نہ کیا۔

[۴۲] یہاں سے جس واقعہ کا بیان شروع ہو رہا ہے وہ تاریخ بنی اسرائیل کا ایک نہایت اہم واقعہ ہے جسے خود بنی اسرائیل بالکل فراموش کر گئے ہیں۔ بائیبل اور تلمود، دونوں اس کے ذکر سے خالی ہیں، اور دوسری اسرائیلی روایات میں بھی اس کا کوئی نام و نشان نہیں پایا جاتا۔ صرف قرآن مجید ہی کے ذریعہ سے دنیا کو یہ معلوم ہوا ہے کہ فرعون اور حضرت موسیٰ کی کشمکش کے دور میں ایک وقت یہ واقعہ بھی پیش آیا تھا۔ اِس قصّے کو جو شخص بھی پڑھے گا، بشرطیکہ وہ اسلام اور قرآن کے خلاف تعصّب میں اندھا نہ ہو چکا ہو، وہ یہ محسوس کیے بغیر نہ رہ سکے گا کہ دعوتِ حق کے نقطۂ نظر سے یہ قصّہ بہت بڑی قدر و قیمت رکھتا ہے، اور بجائے خود یہ بات بعید از عقل و قیاس بھی نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ کی شخصیت، ان کی تبلیغ، اور ان کے ہاتھوں ظہور پذیر ہونے والے حیرت انگیز معجزات سے متاثر ہو کر خود فرعون کے اعیانِ سلطنت میں سے کوئی شخص دل ہی دل میں ایمان لے آیا ہو اور فرعون کو اُن کے قتل پر آمادہ دیکھ کر وہ ضبط نہ کر سکا ہو۔ لیکن مغربی مستشرقین علم و تحقیق کے لمبے چوڑے دعووں کے باوجود، تعصّب میں اندھے ہو کر جس طرح قرآن کی روشن صداقتوں پر خاک ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں اُس کا اندازہ اِس بات سے ہو سکتا ہے کہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں مضمون "موسیٰ" کا مصنّف اِس قصّے کے متعلق لکھتا ہے:

> "قرآن کی یہ کہانی کہ فرعون کے دربار میں ایک مومن موسیٰ کو بچانے کی کوشش کرتا ہے پوری طرح واضح نہیں ہے (سورہ ۴۰ - آیت ۲۸)۔ کیا ہمیں اس کا تقابل اُس قصّے سے کرنا چاہیے جو ھگّادا میں بیان ہوا ہے اور جس کا مضمون یہ ہے کہ یتھرو نے فرعون کے دربار میں عفو سے کام لینے کا مشورہ دیا تھا؟"

گویا ان مدعیانِ تحقیق کے ہاں یہ بات تو طے شدہ ہے کہ قرآن کی ہر بات میں ضرور کیڑے ہی ڈالنے ہیں۔ اب اگر اُس کے کسی بیان پر حرف زنی کی کوئی بنیاد نہیں ملتی تو کم از کم یہی شوشہ چھوڑ دیا جائے کہ یہ

دیتا ہوں،[۲۲] اور پکار دیکھے یہ اپنے رب کو۔ مجھے اندیشہ ہے کہ یہ تمہارا دین بدل ڈالے گا، یا ملک میں فساد برپا کرے گا۔"[۲۳]

قصہ پوری طرح واضح نہیں ہے، اور چلتے چلتے یہ شک بھی پڑھنے والوں کے دل میں ڈال دیا جائے کہ ھگادا میں یتھرو کا جو قصہ حضرت موسیٰ کی پیدائش سے پہلے کا بیان ہوا ہے وہ کہیں سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے سُن لیا ہوگا، اور اسے لا کر یہاں اِس شکل میں بیان کر دیا ہوگا۔ یہ ہے "علمی تحقیق" کا وہ انداز جو اِن لوگوں نے اسلام اور قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں اختیار کر رکھا ہے۔

[۲۲] اس فقرے میں فرعون یہ تأثر دینے کی کوشش کرتا ہے کہ گویا کچھ لوگوں نے اسے روک رکھا ہے جن کی وجہ سے وہ حضرت موسیٰ کو قتل نہیں کر رہا ہے، ورنہ اگر وہ مانع نہ ہوتے تو وہ کبھی کا انہیں ہلاک کر چکا ہوتا۔ حالانکہ دراصل باہر کی کوئی طاقت اسے روکنے والی نہ تھی، اس کے اپنے دل کا خوف ہی اس کو اللہ کے رسول پر ہاتھ ڈالنے سے روکے ہوئے تھا۔

[۲۳] یعنی، مجھے اس سے انقلاب کا خطرہ ہے، اور اگر یہ انقلاب برپا نہ بھی کر سکے تو کم از کم یہ خطرہ تو ہے ہی کہ اس کی کارروائیوں سے ملک میں فساد رونما ہوگا، لہٰذا بغیر اس کے کہ یہ کوئی مستلزم سزائے موت جرم کرے، محض تحفظِ امنِ عام (MAINENANCE OF PUBLICE ORDER) کی خاطر اسے قتل کر دینا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ اِس شخص کی ذات سے فی الواقع امنِ عام کو خطرہ ہے یا نہیں، تو اِس کے لیے صرف ہز میجسٹی کا اطمینان کافی ہے۔ سرکارِ عالی اگر مطمئن ہیں کہ یہ خطرناک آدمی ہے تو مان لیا جانا چاہیے کہ واقعی خطرناک اور گردن زدنی ہے۔

اِس مقام پر "دین بدل ڈالنے" کا مطلب بھی اچھی طرح سمجھ لیجیے جس کے اندیشے سے فرعون حضرت موسیٰ کو قتل کر دینا چاہتا تھا۔ یہاں دین سے مراد نظامِ حکومت ہے اور فرعون کے قول کا مطلب یہ ہے کہ انی اخاف ان یغیر سلطانکم (روح المعانی، ج ۲۴، ص ۵۶)۔ بالفاظ دیگر، فرعون اور اس کے خاندان کے اقتدارِ اعلیٰ کی بنیاد پر مذہب و سیاست اور تمدن و معیشت کا جو نظام مصر میں چل رہا تھا، وہ ملک کا دین تھا، اور فرعون کو حضرت موسیٰ کی دعوت سے اِسی دین کے بدل جانے کا

موسیٰ نے کہا "میں نے تو ہر اُس متکبر کے مقابلے میں جو یوم الحساب پر ایمان نہیں رکھتا۔ اپنے رب اور تمہارے رب کی پناہ لے لی ہے"[۴۴] ۳ع

اس موقع پر آل فرعون میں سے ایک مومن شخص، جو اپنا ایمان چھپائے ہوئے تھا،

خطرہ تھا۔ لیکن ہر زمانے کے مکار حکمرانوں کی طرح اُس نے یہ نہیں کہا کہ مجھے اپنے ہاتھ سے اقتدار نکل جانے کا خوف ہے اس لیے میں موسیٰ کو قتل کرنا چاہتا ہوں، بلکہ صورتِ معاملہ کو اُس نے اِس طرح پیش کیا کہ لوگو، خطرہ مجھے نہیں، تمہیں لاحق ہے، کیونکہ موسیٰ کی تحریک اگر کامیاب ہو گئی تو تمہارا دین بدل جائے گا۔ مجھے اپنی فکر نہیں ہے۔ میں تو تمہاری فکر میں گھلا جا رہا ہوں کہ میرے سایۂ اقتدار سے محروم ہو کر تمہارا کیا بنے گا۔ لہٰذا جس ظالم کے ہاتھوں یہ سایہ تمہارے سر سے اٹھ جانے کا اندیشہ ہے اسے قتل کر دینا چاہیے کیونکہ وہ ملک اور قوم کا دشمن ہے۔

[۴۴] یہاں دو برابر کے احتمال ہیں، جن میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اُس وقت دربار میں خود موجود ہوں، اور فرعون نے ان کی موجودگی میں اُنہیں قتل کر دینے کا ارادہ ظاہر کیا ہو، اور حضرت نے اُس کو اور اُس کے درباریوں کو خطاب کر کے اُسی وقت برملا یہ جواب دے دیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ کی غیر موجودگی میں فرعون نے اپنی حکومت کے ذمّہ دار لوگوں کی کسی مجلس میں یہ خیال ظاہر کیا ہو، اور اِس گفتگو کی اطلاع آنجناب کو اہلِ ایمان میں سے کچھ لوگوں نے پہنچائی ہو، اور اسے سن کر آپ نے اپنے پیروؤں کی مجلس میں یہ بات ارشاد فرمائی ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی ہو، حضرت موسیٰ کے الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون کی دھمکی اُن کے دل میں ذرّہ برابر بھی خوف کی کوئی کیفیت پیدا نہ کر سکی اور انہوں نے اللہ کے بھروسے پر اس کی دھمکی اسی کے منہ پر مار دی۔ اس واقعہ کو جس موقع پر قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے، اس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی یہی جواب اُن سب ظالموں کو ہے جو یوم الحساب سے بے خوف ہو کر آپ کو قتل کر دینے کی سازشیں کر رہے ہیں۔

بول اٹھا: "کیا تم ایک شخص کو صرف اس بنا پر قتل کر دو گے کہ وہ کہتا ہے میرا رب اللہ ہے؟ حالانکہ وہ تمہارے رب کی طرف سے تمہارے پاس بیّنات لے آیا[۴۵]۔ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس کا جھوٹ خود اسی پر پلٹ پڑے گا[۴۶]، لیکن اگر وہ سچا ہے تو جن ہولناک نتائج کا وہ تم کو خوف دلاتا ہے ان میں سے کچھ تو تم پر ضرور ہی آ جائیں گے۔ اللہ کسی ایسے شخص کو ہدایت نہیں دیتا جو حد سے گزر جانے والا اور کذاب ہو[۴۷]۔ اے میری قوم کے لوگو، آج تمہیں بادشاہی

---

۴۵ یعنی اس نے ایسی کھلی کھلی نشانیاں تمہیں دکھا دی ہیں جن سے یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہو چکی ہے کہ وہ تمہارے رب کا بھیجا ہوا رسول ہے۔ مومنِ آلِ فرعون کا اشارہ اُن نشانیوں کی طرف تھا جن کی تفصیلات اِس سے پہلے گزر چکی ہیں (تفہیم القرآن، جلد دوم، ص ۶۵-۶۸-۶۹-۷۲-۷۳-۶۴۷-۶۴۸۔ جلد سوم، ص ۱۰۰ تا ۱۰۷-۴۸۷ تا ۴۹۳-۵۶۰)

۴۶ یعنی اگر ایسی صریح نشانیوں کے باوجود تم اُسے جھوٹا سمجھتے ہو تب بھی تمہارے لیے مناسب یہی ہے کہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دو، کیونکہ دوسرا احتمال، اور نہایت قوی احتمال یہ بھی ہے کہ وہ سچا ہو اور اس پر ہاتھ ڈال کر تم خدا کے عذاب میں مبتلا ہو جاؤ۔ اس لیے اگر تم اسے جھوٹا بھی سمجھتے ہو تو اس سے تعرض نہ کرو۔ وہ اللہ کا نام لے کر جھوٹ بول رہا ہو گا تو اللہ خود اس سے نمٹ لے گا۔ قریب قریب اسی طرح کی بات اس سے پہلے خود حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی فرعون سے کہہ چکے تھے۔ وَاِنْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا لِیْ فَاعْتَزِلُوْنِ (الدخان: ۲۱)۔ "اگر تم میری بات نہیں مانتے تو مجھے میرے حال پر چھوڑ دو"۔

یہاں یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیے کہ مومنِ آلِ فرعون نے گفتگو کے آغاز میں کھل کر یہ ظاہر نہیں کیا تھا کہ وہ حضرت موسیٰ پر ایمان لے آیا ہے، بلکہ ابتداءً وہ اسی طرح کلام کرتا رہا کہ وہ بھی فرعون ہی کے گروہ کا ایک آدمی ہے اور محض اپنی قوم کی بھلائی کے لیے بات کر رہا ہے۔ مگر جب فرعون اور اس کے درباری کسی طرح راہِ راست پر آتے نظر نہ آئے تو آخر میں اُس نے اپنے ایمان کا راز فاش کر دیا، جیسا کہ پانچویں رکوع میں اس کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے۔

۴۷ اِس فقرے کے دو مطلب ممکن ہیں، اور غالباً مومن آلِ فرعون نے قصداً یہ ذو معنی بات اسی لیے

حاصل ہے اور زمین میں تم غالب ہو، لیکن اگر خدا کا عذاب ہم پر آ گیا تو پھر کون ہے جو ہماری مدد کر سکے گا۔[۴۸]

فرعون نے کہا "میں تو تم لوگوں کو وہی رائے دے رہا ہوں جو مجھے مناسب نظر آتی ہے۔ اور میں اسی راستے کی طرف تمہاری رہنمائی کرتا ہوں جو ٹھیک ہے۔"[۴۹]

کہی تھی کہ ابھی وہ کھل کر اپنے خیالات ظاہر کرنا نہیں چاہتا تھا۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی ذات میں راست روی جیسی خوبی اور کذب و افترا جیسی بدی جمع نہیں ہو سکتیں۔ تم علانیہ دیکھ رہے ہو کہ موسیٰ ایک نہایت پاکیزہ سیرت اور کمال درجہ کا بلند کردار رکھنے والا انسان ہے۔ اب آخر یہ بات تمہارے دماغ میں کیسے سماتی ہے کہ ایک طرف تو وہ اتنا بڑا جھوٹا ہو کہ اللہ کا نام لے کر نبوت کا بے بنیاد دعویٰ کر بیٹھے، اور دوسری طرف اللہ اسے اتنے اعلیٰ درجے کے اخلاق عطا فرمائے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ تم لوگ اگر حد سے تجاوز کر کے موسیٰ علیہ السلام کی جان لینے کے درپے ہو گے اور ان پر جھوٹے الزامات عائد کر کے اپنے ناپاک منصوبے عمل میں لاؤ گے تو یاد رکھو کہ اللہ تمہیں ہرگز کامیابی کا راستہ نہ دکھائے گا۔

[۴۸] یعنی کیوں اللہ کی دی ہوئی اس نعمتِ غلبہ و اقتدار کی ناشکری کر کے اس کے غضب کو اپنے اوپر دعوت دیتے ہو؟

[۴۹] فرعون کے اس جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابھی تک وہ یہ راز نہیں پا سکا تھا کہ اس کے دربار کا یہ امیر دل میں مومن ہو چکا ہے۔ اسی لیے اس نے اس شخص کی بات پر کسی ناراضی کا اظہار تو نہیں کیا، البتہ یہ واضح کر دیا کہ اس کے خیالات سننے کے بعد بھی وہ اپنی رائے بدلنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

قواعد التفسیر

امام ابن تیمیہؒ

ترجمہ: سیّد ابوالخیر مودودی

(۲)

سلف کا طریقِ تفسیر یہ ہے کہ وہ مسمّٰی کا بیان عموماً اس طور پر کرتے ہیں جو بعینہٖ ذاتِ مسمّٰی پر دلالت کرتا ہے، اگرچہ اس سے ایسی صفت کا اظہار بھی ہوتا ہے جو دوسرے اسم کا مرجع نہیں ہوتی، جیسے وہ کہیں کہ احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) حاشر ہیں، ماحی ہیں، عاقب ہیں؛ اور قدوس وہ ہے جو غفور اور رحیم ہے، اس سے ان کا مقصدِ بیان یہ ہوتا ہے کہ مسمّٰی ذاتِ واحد ہے اور صفات مختلف۔ اس توضیح سے یہ بات لزوماً ثابت ہو جاتی ہے کہ ایسا اختلاف، تضاد کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ غلط اندیشی سے خیال کرتے ہیں۔

ایک اور مثال لو: صراطِ مستقیم کی تفسیر میں بعض سلف نے کہا ہے کہ وہ قرآن ہے اور ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: قرآن، اللہ کی مضبوط رسی ہے، اور ذکرِ حکیم ہے، اور صراطِ مستقیم ہے۔ یہ روایت امام ترمذی اپنی جامع میں علی کرم اللہ وجہہٗ سے لائے ہیں اور ابو نعیم متعدد طرق سے۔ اور بعض دوسرے بزرگانِ سلف کا قول ہے کہ صراطِ مستقیم اسلام ہے۔ ان کی دلیل نوّاس بن سمعان کی روایت ہے، جو سننِ ترمذی اور دوسری کتابوں میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے صراطِ مستقیم کی یہ مثال دی ہے کہ وہ سیدھا رستہ ہے اس کے دونوں طرف دیواریں ہیں، ان دیواروں میں کھلے دروازے ہیں، دروازوں پر پردے ہیں، ایک پکارنے والا سرِ راہ سے پکار رہا ہے، اور ایک دوسرا پکارنے والا رستے کے سرے سے پکار رہا ہے۔ فرمایا: تو صراطِ مستقیم اسلام ہے، دیواریں اللہ کی حدود ہیں، دروازے اللہ کے محارم ہیں

رستے کے سرے کا منادی قرآن ہے، اور سرراہ کا منادی قلبِ مومن کا واعظِ الٰہی دنفسِ لوامہ ہے۔

صراطِ مستقیم کی یہ دونوں تفسیریں ظاہراً مختلف معلوم ہوتی ہیں، لیکن فی الواقع مختلف نہیں ہیں، دونوں کا مقصود و مدعا ایک ہے۔ کیوں کہ اتباعِ قرآن کا نام ہی تو اسلام ہے۔ سلف کی اس تفسیر سے اختلاف یوں ناشی ہوا کہ بعد کے ہر مفسر نے ایسے وصف کی طرف اشارہ کیا جو باہم جدا تھا۔ پھر لفظ 'صراط' ایک تیسرے وصف کی طرف بھی رہ نمائی کرتا ہے۔

اور صراطِ مستقیم کی تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ اس سے مراد سنت وجماعت ہے۔ یہ بھی کی گئی ہے کہ مراد طریقِ عبودیت ہے۔ یہ بھی کی گئی ہے کہ مراد اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری ہے۔ اور ایسی ہی دوسری تفسیریں۔ تو یہ بھی کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے۔ الفاظ البتہ مختلف ہیں مگر مقصدِ بیان سب کا ایک ہے، ہر بیان کرنے والے نے حقیقتِ واحد کی بہت سی صفتوں میں سے ایک صفت پر اقتصار کر لیا ہے۔

اختلاف کی دوسری قسم یہ ہے کہ مفسرینِ سلف اسمِ عام کی کسی ایک نوع کا بر سبیلِ تمثیل ذکر کر دیتے ہیں، تاکہ پڑھنے سننے والے کا ذہن پوری نوع کی طرف منتقل ہو جائے، نہ کہ بر سبیلِ حد، کہ اس کے عموم وخصوص پر حاوی ہو۔ مثلاً عربی زبان سے ناواقف عجمی پوچھے کہ خبز کیا ہے ؟ تو اس کو روٹی دکھا کے بتا دیا جائے کہ خبز یہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمثیل روٹی کی پوری نوع کی طرف اشارہ ہے، نہ کہ اس خاص روٹی کی حد تک۔ اس طریقِ تمثیل کی واضح مثال یہ آیت ہے :

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۚ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ ۚ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ ۔

(فاطر: ۳۲)

پھر وارث کیے ہم نے اپنی کتاب کے وہ لوگ جن کو برگزیدہ کیا ہم نے اپنے بندوں سے۔ سو کوئی ان میں سے ظلم کرتا ہے خود اپنی ہی جان پر۔ اور کوئی ان میں سے میانہ رو ہے۔ اور کوئی ان میں سے پیش قدم ہے نیکیوں میں۔

الظالم لنفسہ کا مفہوم حاوی ہے ان سب ظلم کاروں پر جو واجبات سے بھاگتے اور ان کو

ضائع کرتے ہیں، اور جو ارتکابِ محرمات اور ترک قربات کرتے ہیں۔ اور مقتصد کے مفہوم میں وہ سب میانہ رَو شامل ہیں جو واجبات ادا کرتے ہیں اور جو محرمات و منہیات سے بچتے ہیں۔ اور سابق بالخیرات کے مفہوم میں وہ سب لوگ داخل ہیں جو واجبات و مستحبات ادا کرنے کے ساتھ حسنات میں پیش قدمی کرتے ہیں۔

سلف نے اپنی تفسیروں میں ان تینوں لفظوں کے معنے اس طرح بیان کیے ہیں کہ طاعات و حسنات میں کسی ایک نوع کا ذکر کر دیا ہے۔ مثلاً کسی نے یوں تفسیر کی کہ سابق وہ ہے جو اول وقت صلوٰۃ ادا کرتا ہے۔ مقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں ادا کرتا ہے۔ اور ظالم وہ ہے جو عصر میں اتنی دیر کر دیتا ہے کہ دھوپ میں زردی آجاتی ہے۔ اور کسی نے یوں تفسیر کی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ کے آخر میں بتا دیا ہے کہ سابق اور مقتصد اور ظالم کون لوگ ہیں۔ وہاں سابق بالخیرات کو محسن کہا ہے۔ اور محسن کا وصف یہ بتایا ہے کہ وہ لوگ جو صدقات دیتے ہیں۔ اور سود خوار کو ظالم کہا ہے۔ اور بیع و شرا میں درست معاملات کرنے والے کو عادل قرار دیا ہے۔ معیشتی اعتبار سے افرادِ معاشرہ کو انھی تین درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: محسن، عادل، ظالم۔ محسن قرآن کی زبان میں وہ ہیں جو زکاۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ صدقات دیتے اور اجتماعی یا انفرادی سود و بہبود کے لیے خیرات کرتے ہیں۔ مقتصد وہ ہے جو زکاۃ مفروضہ ادا کرتا ہے اور سود نہیں کھاتا۔ اور ظالم وہ ہے جو سود کھاتا ہے اور زکاۃ نہیں دیتا۔

سلف کی تفسیروں میں اختلافِ تنوع کی زیادہ تر یہی دو قسمیں ہیں۔ سو تنوع کبھی اسماء و صفات کی راہ سے واقع ہوا ہے اور کبھی مسمّیٰ کی کسی ایک نوع پر اقتصار کی راہ سے، جو آیت کے عموم میں داخل ہے۔ غرض اس قسم کے اقتصار سے یہ ہے کہ پڑھنے سننے والا سمجھ لے کہ آیت کے عموم میں یہ بات بھی داخل ہے، اور یوں اس کا ذہن اس نوع کے اشباہ و نظائر کی طرف منتقل ہو جائے۔ تفہیم کا یہ بالکل فطری طریقہ ہے، کیوں کہ مثال سے جو تعریف کی جاتی ہے وہ حدِ مطابق سے زیادہ سہل الفہم ہوتی ہے اور عقلِ سلیم، مثال سے پوری نوع کا احاطہ کر لیتی ہے۔ تعبیرِ تنوع کو ہی غیر حقیقی اختلاف ہے۔ گمان کرنے والوں نے گمان کیا ہے کہ تفسیرِ سلف میں اختلافِ رائے ہے۔

اسی طریقے پر سلف نے اپنی تفسیروں میں کہا ہے کہ فلاں آیت فلاں شخص کے بارے میں، یا فلاں معاملے میں نازل ہوئی۔ مثلاً آیۂ ظہار، ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور آیۂ لعان، عویمر عجلانی یا ہلال بن امیہ کے بارے میں اتری۔ اور آیۂ کلالہ، جابر بن عبداللہ کے بارے میں۔ اور وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ (المائدہ: ۴۹ اور یہ کہ حکم کران کے باہمی معاملات میں اس چیز کے ساتھ کہ اتاری اللہ نے)، یہود کے قبیلۂ قریظہ اور بنی نضیر کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور آیۂ وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ (الانفال: ۱۶۔ اور جس نے پھیر دی اس دن پیٹھ اپنی) غزوۂ بدر کے سلسلے میں اتری۔ اور آیۂ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (المائدہ: ۱۰۶ گواہی تمہارے درمیان جب وقت آئے تم میں سے کسی کی موت کا)، تمیم داری اور عدی بن زید کے قصے میں اتری، اور ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول کہ آیۃ وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (البقرہ: ۱۹۵)۔ اور نہ ڈالو اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں)، ہم انصار کے بارے میں اتری۔

ایسے نظائر بکثرت ہیں کہ سلف کہہ دیتے ہیں کہ فلاں آیت مشرکین مکہ کے حق میں اُتری اور فلاں آیت اہلِ کتاب میں سے یہود و نصاریٰ کے حق میں، یا مومنین میں سے کسی خاص گروہ کے بارے میں اتری تو اس سے مقصود یہ نہیں ہوتا کہ ان آیتوں کا حکم انہی لوگوں یا اسی واقعہ سے مخصوص ہے اور دوسروں سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ ایسی بات مسلمان تو کیا، کوئی بھی ہوش مند نہیں کہہ سکتا۔

اس امر میں تو اختلاف ہوا ہے کہ سبب کی بنا پر آیت میں جو لفظ عام وارد ہے، وہ اسی سبب کے ساتھ خاص ہے یا نہیں، لیکن علمائے امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ کتاب و سنت کے عمومات متعین اشخاص ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسے عمومات کا حکم ایسے تمام لوگوں پر حاوی ہے جو ان متعین اشخاص کے مشابہ ہیں۔ جس آیت کا سبب نزول متعین ہے۔ اگر وہ امر یا نہی کی آیت ہے تو اس کا حکم ان سب لوگوں پر جاری ہو گا جو شخصِ متعین سے مشابہ ہیں۔ اسی طرح اگر آیت میں مدح یا ذم کی بنا پر کوئی خبر دی گئی ہے تو وہ بھی اشخاص متعین کے مشابہ تمام لوگوں کے حق میں عام ہے۔

سببِ نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ کیونکہ سبب کی معرفت سے مسبَّب معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے یہ قول اختیار کیا کہ جب قسم کھانے کی نیت معلوم نہ ہو سکے تو قسم کھانے کے اسباب پر غور کیا جائے گا۔

اور جب سلف کہتے ہیں کہ فلاں آیت فلاں معاملے میں اُتری، تو اس سے ان کا مدعا کبھی یہ ہوتا ہے کہ آیت کا سببِ نزول یہ ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ معاملہ اس آیت کے حکم میں مضمر ہے، اگرچہ خود وہ معاملہ اس آیت کا سببِ نزول نہ ہو۔

محدثین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ جب صحابی سے مروی ہو کہ فلاں آیت فلاں معاملے میں اُتری تو اس روایت کو حدیثِ مسند قرار دیا جاتے، یا تفسیر صحابی؛ جو حدیثِ مسند نہیں سمجھی جاتی۔ امام بخاری نے ایسی مرویات کو حدیثِ مسند مانا ہے، لیکن دوسرے بہت سے محدثین ایسی مرویات کو مسند میں داخل نہیں کرتے، اور اکثر کتبِ مسانید اسی اصطلاح پر مدوّن ہیں؛ مثلاً مُسنَدِ امام احمد وغیرہ۔ لیکن جب صحابی سے بیانِ سبب کے ساتھ مروی ہو کہ فلاں آیت کا سببِ نزول یہ ہے تو ایسے قول کو تمام محدث، حدیثِ مسند مانتے ہیں۔

یاد رکھنا چاہیے کہ سلف میں سے جب کوئی یہ بتائے کہ فلاں آیت فلاں معاملے میں اُتری اور دوسرا کسی اور معاملے کو اس آیت کا سببِ نزول بتائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں میں اختلاف ہے، جب کہ آیت کے مفہوم میں دونوں قول داخل ہوں۔ اسی طرح جب ایک صحابی کسی آیت کا ایک سببِ نزول بتائے اور دوسرا صحابی دوسرا سببِ نزول بتائے تو اسے بھی اختلاف پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ ہو سکتا ہے کہ آیت دو مرتبہ نازل ہوئی ہو۔ ایک مرتبہ ایک سبب پر، دوسری مرتبہ دوسرے سبب پر۔

تنوعِ تفسیر کی یہی دو قسمیں ہیں جو سلف کی تفسیروں میں وارد ہیں، اسی کو لوگوں نے اختلاف سمجھ لیا ہے، حالانکہ یہ اختلاف نہیں تنوع ہے، جو اکثر و بیشتر اسماء و صفات کے تنوّع کے سبب واقع ہوا ہے یا پھر اس لیے کہ مسمّٰی کی تمام تفسیر ذکر نہیں ہوتی، مثلاً کسی ایک نوع

کا ذکر کر دیا گیا۔

سلف کی تفسیر میں اس قسم کا اختلاف بھی ملتا ہے جو خود لفظ کی وجہ سے ناشی ہوتا ہے۔ اس جہت سے کہ لفظ مشترک فی اللغۃ ہونے کے سبب متعدد معنی کا محتمل ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ لفظ ایک سے زیادہ معنی کے لیے مشترک ہے۔ مثلاً قَسْوَرَۃ، کہ شیر اور تیر انداز دونوں کے لیے بولا جاتا ہے: یا عَسْعَسَ کہ رات کے آنے اور جانے دونوں معنوں میں مستعمل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اصل میں تو لفظ کے معنی متعین ہیں، لیکن اس سے مراد معنی کی دو نوعوں میں سے کوئی ایک نوع، یا دو شخصوں میں سے کوئی ایک شخص ہو جیسے اس آیت میں ضمیروں کی توضیح کا معاملہ ہے: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰی ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی (النجم۔ پھر نزدیک ہوا، اور نزدیک ہوا، سو رہ گیا فاصلہ بقدر دو کمان بلکہ اس سے بھی کم تر)، کہ جن شخصیتوں کا اس میں ذکر ہوا، ان میں سے کون سی شخصیت مراد ہے اور جیسے وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝ وَّالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (الفجر۔ قسم ہے فجر کی، اور دس راتوں کی، اور جفت کی، اور طاق کی)، اس میں وَلَيَالٍ عَشْرٍ کے الفاظ، اور ایسے ہی دوسرے الفاظ، تو ایسی صورت میں کبھی جائز ہوتا ہے کہ وہ سب معنی مراد لیے جائیں جو سلف نے بیان کیے ہیں، اور کبھی سب معنی مراد لینا جائز نہیں ہوتا۔ جواز کا سبب یہ ہے کہ ممکن ہے آیت دو مرتبہ اتری ہو، ایک مرتبہ ایک معنی مراد لیے گئے ہوں اور دوسری مرتبہ دوسرے معنی، اور یا اس لیے کہ لفظ کے معنی ایک سے زیادہ ہیں اور وہ سب معنی مراد ہو سکتے ہیں، جیسا کہ اکثر فقہائے مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ اور بہت سے علمائے کلام نے جائز رکھا ہے۔ اور یا پھر یہ ہوتا ہے کہ لفظ عام ہے اور معنی مشہور و مقرر ہیں تو جب تک کہ تخصیص کا کوئی موجب موجود نہ ہو، مشہور و مقرر معنی مراد لیے جائیں گے۔ اس صورت میں اگر سلف کے دو قول، صحیح روایت سے پہنچیں، تو ان کو مذکورہ بالا دوسری قسم میں محسوب کرنا چاہیے۔

تفسیر میں سلف کے ایسے قول بھی ہیں جن میں ہر ایک نے اپنا مطلب قریب المعنی الفاظ میں ادا کیا ہے، نہ کہ مترادف الفاظ میں۔ اس کو بھی بعض مفسرین نے اختلاف سے تعبیر کیا ہے۔ یہ بات حافظے کی گرہ میں باندھ لینی چاہیے کہ لغتِ عرب میں مترادف لفظ بہت کم ہیں، اور قرآن

میں تو مترادف الفاظ یا تو معدوم ہیں یا بہت نادر۔ قرآن میں ایک ہی مطلب کے لیے ایسے لفظ مشکل سے ملیں گے جو بالکل ہم معنی ہوں۔ البتہ قریب المعنی الفاظ ہیں، اور یہ بھی ایک وجہ اعجاز ہے۔ مثلاً یَوۡمَ تَمُوۡرُ السَّمَآءُ مَوۡرًا (الطور: ۹) میں مَور کے معنی ہیں سبک تیز حرکت، لیکن تقریبی تفسیر کے طور پر لفظ مَور کو مجرّد حرکت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ وحی کے معنی اعلام ہیں، یا یہ کہنا کہ اَوۡحَیۡنَآ اِلَیۡکَ کے معنے ہیں ہم نے تجھ پر نازل کیا۔ یا قَضَیۡنَآ اِلٰی بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ کے معنی ہیں ہم نے بنی اسرائیل کو آگاہ کیا، یہ سب تقریبی معنی ہیں نہ کہ بعینہٖ لفظی۔ کیوں کہ وحی کے معنے محض آگاہ کرنا نہیں، بلکہ وحی ایسی آگاہی کو کہتے ہیں جو مخفی طور پر اور نہایت تیزی سے ہو۔ اور قَضَیۡنَآ کے معنے محض آگاہ کرنا نہیں بلکہ نازل کرنے اور جتا دینے اور بسرعت آگاہ کرنے کے معنی بھی متضمن ہیں

عربوں کا یہ قاعدہ ہے کہ فعل میں معنیٔ فعل شامل کر دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں نے سمجھ لیا کہ حروف بھی باہم ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ آیت لَقَدۡ ظَلَمَکَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِکَ اِلٰی نِعَاجِهٖ ؕ (ص: ۲۴) اور آیت مَنۡ اَنۡصَارِیۡۤ اِلَی اللّٰهِ (الصف) میں اِلٰی کو مَعَ کا قائم مقام سمجھ لیا۔ اس باب میں قولِ محقق وہی ہے جو بصرے کے نحویوں سے مذکور ہے، کہ فعل میں معنیٔ فعل متضمن کر دیے جاتے ہیں۔ بنا بریں لَقَدۡ ظَلَمَکَ بِسُؤَالِ میں سُؤال کے معنی میں یہ بھی متضمن ہے کہ اس شخص کی بکریوں کو اپنی بکریوں میں ملا لینا۔ اور اس آیت وَاِنۡ کَادُوۡا لَیَفۡتِنُوۡنَکَ عَنِ الَّذِیۡۤ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلَیۡکَ (بنی اسرائیل: ۷۳) میں یہ مفہوم بھی متضمن ہے کہ تجھے کج روی پہ آمادہ کر دیتے اور تجھے سیدھے رستے سے روک دیتے۔ اور آیت وَنَصَرۡنٰهُ مِنَ الۡقَوۡمِ الَّذِیۡنَ کَذَّبُوۡا بِاٰیٰتِنَا (الانبیاء: ۷۷) میں نجات دینے، بچانے اور علیحدہ کر دینے کے معنی بھی شامل ہیں۔ اور یَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ (الدہر) میں سیراب ہونا بھی متضمن ہے۔ ایسی مثالیں بکثرت ہیں۔

اسی طرح ذٰلِکَ الۡکِتٰبُ لَا رَیۡبَ فِیۡهِ میں ریب کو شک سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ تعبیر بھی تقریبی ہے۔ کیوں کہ ریب اور شک مترادف نہیں ہے، ریب کے مفہوم میں پریشانی اور اضطراب و حرکت بھی داخل ہے۔ حدیث میں ہے: دَعۡ مَا یُرِیۡبُکَ اِلٰی مَا یُرِیۡبُکَ اور ایک حدیث میں ہے

اگر ہرن کے پاس سے گزرو تو اس کو پریشان نہ کرو، لَا يُرِيبُهُ إِلَّا۔ ریب، یقین کی ضد ہے پس جس طرح لفظ یقین میں سکون وطمانیت کا مفہوم شامل ہے، اسی طرح لفظ ریب میں اضطراب و حرکت کا مفہوم شامل ہے، اس لیے ریب کی جگہ لفظِ شک استعمال کرنے سے وہ مفہوم ادا نہیں ہوتا، البتہ اس کو قریب المعنیٰ کہہ سکتے ہیں۔ اور اسی طرح ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ کی تفسیر میں کہنا کہ "یہ قرآن" تو یہ تفسیر بھی تقریبی ہے۔ کیونکہ کتاب کے معنے ہیں وہ چیز جو مکتوب ہو، مرتّب و مدّون ہو، اور قرآن کے معنی ہیں وہ چیز جو پڑھی جائے۔ اسی طرح إِن تُبْسَلَ کی تفسیر بعض نے إِن تُحْبَسَ (روکا گیا، قید کیا گیا) کی ہے اور بعض نے ان تُرْتَهَنَ (رہن کیا گیا) کی ہے، یہ بھی تقریبی تفسیر ہے، مُقیَّد اور مرتہن مترادف نہیں ہیں، لیکن قریب المعنیٰ ہیں۔

ایسے لفظی فرق جو سلف کی تفسیروں میں پائے جاتے ہیں، قرآن کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں اور ان کا استقصا الفاظ میں مضمر معانی کو واضح کر دیتا ہے۔

سلف کی تفسیروں میں بس اسی قسم کا اختلاف ہے۔ ایسا ہی اختلاف بظاہر احکام میں بھی نظر آتا ہے۔ دین کے اساسی احکام جیسے اوقاتِ صلوٰۃ، رکعتوں کی تعداد، قومہ اور قعدہ، رکوع اور سجدے، زکوٰۃ اور نصابِ زکوٰۃ کے احکام، صومِ رمضان، حج میں طواف، وقوفِ مزدلفہ، رمی جمار وغیرہ میں سب متفق ہیں۔ اسی طرح فرائض کے ان مسائل میں جو عام طور پر پیش آتے ہیں سب متفق ہیں، تین آیتوں میں ان کے مفصل احکام وارد ہیں: پہلی آیت میں اصولی اور فروعی رشتوں کا بیان ہے۔ دوسری آیت میں شوہر اور بیوی اور ماں کے بیٹے وغیرہ کی وراثت کا بیان ہے، اور تیسری آیت میں علاتی اور اخیافی بہن بھائی اور عصبات کا بیان ہے۔ صرف ایک معاملہ ہے جس میں صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا اختلاف منقول ہے، اور وہ دادا، نانا، رشتے کے بھائیوں اور مشرکہ وغیرہ کی وراثت کا معاملہ ہے۔ یہ اختلاف اس وجہ سے ہوا کہ اس معاملہ میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا تھا۔ احکام میں اختلاف اکثر بسبب عدمِ سماع واقع ہوا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ دلیل غیر واضح ہے، ذہن

اس کے مضمرات کی طرف منتقل نہ ہو پایا، اور کبھی کسی راجح معارض کی وجہ سے۔ یہاں تفصیل مدّ نظر نہیں، اصولی امور کی طرف محض اشارہ مقصود ہے۔

سلف کے بعد تفسیر میں اختلاف دو طرح ہوا: نقل و روایت سے یا محض استدلال سے۔ اور انسانی علوم کے یہی دو سرچشمے ہیں ___ روایت ہماری ایک دینی ضرورت، اور ہمارے دین کی ایک اصل ہے اس لیے روایت دو قسم پر منقسم ہے: یا وہ معصوم (نبی) سے منقول ہوگی یا غیر معصوم (غیر نبی) سے۔ جس سے بھی ہو۔ یا وہ ایسی ہوگی کہ اس کی صحت و عدمِ صحت دریافت کر لینے کا معیار ہو، یا معیار نہ ہو۔ جس روایت کی جانچ پرکھ کا معیار نہ ہو، وہ بے اصل و بے فائدہ ہے، ہمیں اس کے درپے ہونے کی اصلاً حاجت نہیں ہے۔ ہمیں روایت کے جس علم کی ضرورت ہے وہ صحتِ استناد میں درجۂ کمال پر فائز ہے اور دلیل اس کے حق ہونے پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے نام ہے۔

بے فائدہ اور بے اصل منقولات کی مثال وہ روایتیں ہیں جو اصحابِ کہف کے حالات، ان کے شمار، ان کے ناموں اور ان کے کُتّے کی رنگت کے بارے میں منقول ہیں۔ اور وہ روایتیں جو ذبیح گائے کے بارے میں منقول ہیں، کہ موسیٰ علیہ السلام نے گائے کے کس حصے کو ذبح کیا تھا اور کس طرح ذبح کیا تھا۔ اور وہ روایتیں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کے بارے میں منقول ہیں، کہ وہ کتنی لمبی چوڑی تھی اور کس لکڑی کی تھی؟ اور اس لڑکے کا نام جسے خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور ایسے ہی بہت سے مختلف فیہ منقولات۔

ظاہر ہے، یہ سب ایسی باتیں ہیں جن کے جھوٹ سچ کی پرکھ کا کوئی معیار نہیں ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کا جاننا نہ جاننا قطعاً غیر مفید ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان پر اطلاع کا ذریعہ صرف منقولات ہیں، عقل و درایت کے ذریعے ان پر اطلاع ممکن نہیں ہے۔ تفسیروں میں اختلاف کی طرح صرف اس وجہ سے پڑی کہ لوگوں نے غیر معصوم اقوال کو دلیل بنالیا، حالانکہ دلیل و حجت صرف وہی منقولات ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بسندِ صحیح مروی ہوں، جیسے یہ بات کہ وہ بزرگ جو موسیٰ علیہ السلام کے رفیقِ سفر تھے، خضر علیہ السلام تھے۔

اور جس امر میں صحیح روایت نہ ہو، بلکہ وہب (بن منبہ، متوفی ۱۱۰) اور کعب (احبار، متوفی ۳۲) اور محمد بن اسحاق (صاحب سیر و مغازی، متوفی ۱۵۰) وغیرہ کے منقولات ہوں، جو اہل کتاب سے روایت کرتے ہیں، تو جب تک ان کی صحت و عدم صحت پر واضح دلیل نہ ہو، ایسے منقولات کی نہ تصدیق جائز ہے نہ تکذیب۔ اس لیے کہ امام بخاری اپنی 'جامع' میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح یہ حدیث لاتے ہیں کہ "جب اہل کتاب تم سے کچھ بیان کریں تو نہ ان کی تصدیق کرو نہ تکذیب، مبادا بات سچی ہو اور تم نادانستہ اس کو جھوٹ سمجھ لو، اور مبادا بات جھوٹی ہو اور تم نادانستہ اس کو سچ سمجھ لو۔

اور یہی حکم ان منقولات کا بھی ہے جو بعض تابعین سے مروی ہیں، اگرچہ تابعی نے یہ صراحت نہ کی ہو کہ ان کے قول کا ماخذ اہل کتاب ہیں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ قول تابعی کا ماخذ کسی صحابی کی روایت ہو جو انھوں نے خود صحابی یا اپنے سے بہتر کسی تابعی سے سنی ہو، اور اس تابعی نے صحابی سے سنی ہو، اور صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ اور تابعی نے نام لیے بغیر ذکر کر دی ہو۔ اس لیے تابعین کے ایسے منقولات پر، جن میں سند مذکور نہ ہو، تصدیق و تکذیب سے توقف ہی انسب ہے۔

اور جب تابعین باہم مختلف ہوں تو ایک تابعی کا قول دوسرے تابعی پر حجت نہیں ہے، الا یہ کہ اس مختلف فیہ امر میں قول تابعی کا مؤید کوئی قول صحابی بطریق صحیح منقول ہو۔ تابعی کا نقل کسی مرتبے میں بھی صحابی کے نقل کو نہیں پہنچ سکتا۔ تابعین کے مقابلے میں قول صحابی زیادہ قابل وثوق و طمانیت ہے، کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ صحابی نے وہ بات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی، یا اپنے ساتھیوں میں اس شخص سے سنی ہوگی جس نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا ہو اور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انہوں نے منقولات اہل کتاب پر جزم کیا ہوگا، جب کہ ان کو اہل کتاب کی تصدیق و تکذیب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توقف کی ہدایت فرما دی تھی۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ صحابۂ کرام نے بہ نسبت تابعین اہل کتاب

سے بہت کم نقل کیا ہے، الا ماشاء اللہ۔

یاد رکھنا چاہیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدیق و تکذیب سے منع فرمایا تھا، مجرد نقل و روایت سے منع نہیں فرمایا۔ اگر آپ نے نقل و روایت سے بھی منع فرمایا ہوتا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے اس بارے میں کچھ بھی مذکور نہ ہوتا۔ حدیثِ بخاری صاف دلالت کر رہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سمعِ مبارک تک، اپنے اصحاب کے درمیان منقولاتِ اہلِ کتاب کی حکایتیں پہنچی ہوں گی، اسی پر آپ نے ان کو تصدیق و تکذیب سے توقف کی ہدایت فرمائی۔ اور پھر صحابہؓ کرام نے ان سے کچھ نقل ہی نہیں کیا۔

تو جس اختلاف کی حیثیت یہ ہو کہ جن اقوال پر وہ مبنی ہے ان کی صحت و عدمِ صحت دریافت ہی نہ ہو سکے، اور اس کی تفصیل یکسر غیر مفید ہو، وہ ہرگز لائقِ اعتنا نہیں ہے اور اس کے درپے ہونا بعینہٖ ایسا ہے جیسے کوئی بے اصل باتوں کے درپے ہو۔

رہے ایسے منقولات جن کی صحت معلوم ہے، تو بحمداللہ ان کی کمی نہیں ہے۔ ہر چند کہ تفسیر و سیر و مغازی میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء علیہم السلام سے بہت کچھ منسوب ہے، لیکن نقلِ صحیح نے ان تمام منسوبات کو رد بھی کر دیا ہے۔

اور یہ جو امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سند نہیں ہے: تفسیر، ملاحم، مغازی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اصطلاحِ محدثین کے مطابق ان کی اسناد جید نہیں ہیں، جیسی کہ احادیث جید ہیں، اور ان میں زیادہ تر مرسل روایتیں ہیں۔ جیسے عُروہ بن زبیر (تابعی، متوفی ۹۴ھ)، شعبی (تابعی، متوفی ۱۰۹ھ)، زہری (تابعی، متوفی ۱۲۴ھ، اور ان کے شاگرد) موسیٰ بن عقبہ (متوفی ۱۴۱ھ)، محمد بن اسحاق (صاحبِ سیر و مغازی)، اور ان کے بعد کے مؤلفین جیسے یحییٰ بن سعید اموی (متوفی ۱۹۴ھ)، ولید بن مسلم قرشی (متوفی ۱۹۴ھ)، واقدی (متوفی ۲۰۷ھ) وغیرہ اصحابِ مغازی کی روایتیں۔

مغازی میں اعلم الناس اہلِ مدینہ ہیں، پھر اہلِ شام، پھر اہلِ عراق۔ اہلِ مدینہ کو مغازی کا سب سے زیادہ عالم اس لیے مانا گیا کہ مغازی و سرایا و جہاد کا تعلق شروع میں زیادہ تر انہی سے رہا ہے، اور اہلِ شام کو اس لیے کہ بعد کو جہادوں اور جنگوں میں سب سے زیادہ وہی مشغول رہے۔ اسی لیے ابو اسحاق فزاری

داموی، متوفی ۱۸۶ھ) کی کتاب المغازی (شام و مصر کے واقعات مغازی پر) بہترین نوشتہ ہے، اور اسی لیے امام اوزاعی (شامی، متوفی بعد ۱۵۱ھ) اپنے تمام معاصرین میں سیر و مغازی اور اس کے احکام کے سب سے بڑے عالم مانے گئے۔

تابعین اور اتباعِ تابعین کے عہد میں مکہ اور کوفہ تفسیر کے سب سے بڑے اور ممتاز مرکز تھے۔ مکہ حبرالامہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما (متوفی ۶۸ھ) کے تلامذہ کا مرکز تھا، جیسے: مجاہد (متوفی ۱۰۲ یا ۱۰۳ھ)، عکرمہ مولیٰ ابن عباس (متوفی ۱۰۶ یا ۱۰۷ھ)، عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) وغیرہ اور ان کے تلامذہ، جیسے: سعید بن جبیر (متوفی ۹۵ھ)، ابوالشعثاء (متوفی درمیان ۹۳-۱۰۴ھ)، طاؤس (متوفی ۱۰۶ھ) وغیرہ۔ اور کوفہ مُعلّم الامہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے تلامذہ کا مرکز تھا، (جیسے: مسروق ابن اجدع ہمدانی، متوفی ۶۳ھ، اسود بن زید نخعی متوفی ۷۵ھ، علقمہ بن قیس نخعی متوفی ۶۲ھ، عبیدہ بن عمرو سلمانی متوفی ۹۲ھ، شُریح بن حارث کندی متوفی ۸ھ وغیرہ اور ان کے تلامذہ کا مرکز تھا)۔ مدینہ مبارکہ میں زید بن اسلم (متوفی ۱۳۶ھ) اور ان کے تلامذہ امام مالک (متوفی ۱۷۹ھ)، عبداللہ ابنِ وہب قُرشی (متوفی ۱۹۹ھ) اور زید بن اسلم کے فرزند عبدالرحمان مرجعِ تفسیر تھے۔

مُرسَل روایت جب کئی طرق سے مروی ہو، اور معلوم ہو کہ روایت کرنے والوں نے ایک دوسرے سے متاثر ہو کے سخن سازی نہیں کی ہے، نادانستہ غلطی یا بھول چوک کے شوائب بھی نہ ہوں، اور بات بھی ایسی ہو کہ کسی کو جھوٹ بولنے کی کوئی وجہ نہ ہو، تو مان لیا جائے کہ روایت صحیح ہے، ارسال کی وجہ سے اس کی صحت میں شبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ مختلف طریقوں سے خصوصاً جبکہ راویٔ اوّل بھی مختلف ہوں، ایک ہی بات یا واقعہ کا منقول ہونا بداہتہً دلیلِ صحت ہے۔

ایک شخص واقعہ سناتا ہے اور تفصیل سے ساری سرگزشت بیان کرتا ہے، آپ اس کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں، اس کے جھوٹ سچ کی جانچ پڑتال کیے بغیر باور کر لیتے ہیں کہ واقعہ پیش آیا اور اس میں یہ کچھ ہوا۔ پھر ایک دوسرے شخص سے وہی واقعہ سننے کا اتفاق ہوتا ہے،

وہ اپنے نہج پر واقعہ کی رُوداد بیان کرتا ہے، اور انہی افعال و اقوال کا ذکر کرتا ہے جو آپ واقعہ کے پہلے راوی سے سُن چکے ہیں۔ یہ دوسرا راوی بھی آپ کے لیے اجنبی ہے، آپ اس کی نسبت بھی کچھ نہیں جانتے کہ جھوٹا ہے یا سچا، آنکھوں دیکھی کہہ رہا ہے یا سنی سنائی۔ آپ کے ذہن میں کوئی تفتیشی سوال نہیں اُبھرتا، آپ یہ خیال نہیں کرتے کہ دونوں نے مل کر قصہ گھڑ لیا ہے، اور جھوٹ بولنے اور اس کو پھیلانے پر اکا کر لیا ہے، بلکہ آپ کو وقوعہ پر وثوق ہو جاتا ہے، کیوں کہ آپ بداہتہً جانتے ہیں کہ اگر دونوں راوی جھوٹ بولے ہوتے تو ایک ہی تفصیل بیان نہ کر سکتے۔

یہ تو ممکن ہے کہ دو شاعروں کا فکر ایک آدھ شعر میں ہم زبان ہو جائے، یہ بھی ممکن ہے کہ دو شخص جھوٹ بولیں اور ان کے الفاظ مشترک ہوں، لیکن یہ قطعاً ناممکن ہے کہ دو شاعروں کا فکر ایک لمبی نظم میں سرتاسر ہم زبان ہو جائے۔ اگر کوئی ایسی نظم دو شاعروں سے منسوب ہو اور وہ اس کے مدعی ہوں تو ہر شخص بے تامل کہہ دیگا کہ ان میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہے۔

اسی طرح ایک لمبی حدیث، جس میں متعدد مضمون ہوں، بیک لفظ دو راویوں سے پہنچے، تو دونوں کی سند اور حدیث کے مضمون کو دیکھا جائے گا۔ اگر دونوں کی سند ایک ہو، اور حدیث کا مضمون اس شخص کی غرض و غایت پر دلالت کرے جس کی سند پر دونوں راویوں نے حدیث روایت کی ہے تو یقیناً ایسی حدیث غلط ہو گی۔ اور اگر حدیث کا مضمون شائبۂ غرض سے پاک ہو تو حدیث کی صحت میں شبہ نہیں کیا جائے گا، البتہ حجت کے لیے شواہد مطلوب ہوں گے۔ اور اگر دونوں راویوں کی سندیں جدا جدا ہوں، تو مان لیا جائے گا کہ حدیث صحیح ہے اور راویوں کا اتحادِ لفظ ان کے کمال احتیاط کی دلیل ہو گا۔

ان طریقوں سے منقولات کی صحت و عدمِ صحت کا علم حاصل کیا جاتا ہے، اور اس طرح کی جانچ پرکھ سے جو روایتیں علماء کو پہنچتی ہیں قابلِ قبول ہوتی ہیں۔ اگر حدیث بطور خبر آحاد یا مرسلاً روایت ہو، یا کسی راوی کے ضعفِ حفظ کی وجہ سے روایت میں متہم ہو، اور ایسے شواہد مل جائیں

جو خبر آحاد یا ارسال کے مؤید ہوں، اور سقم حفظ کا ازالہ کر دیں تو کثرتِ شواہد کی بنا پر ایسی روایتوں پر اعتماد کیا جائے گا۔

مثلاً تواتر سے ثابت ہے کہ غزوۂ بدر پیش آیا اور غزوۂ احد سے قبل پیش آیا۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ غزوۂ بدر میں حضرت حمزہؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبیدہؓ، مشرکین قریش کے سرداروں کے مقابلے کے لیے نکلے۔ حضرت علیؓ نے ولید کو قتل کر دیا اور حضرت حمزہؓ کے ہاتھ سے ان کا حریف مارا گیا۔ مگر وہ کون تھا، عتبہ یا شیبہ؟ احتمال صرف اس میں ہے، جو بھی ہو قتل دونوں ہوئے اس قسم کے جزئی احتمالات کا اعتبار نہیں۔ روایت میں جو بات مقصود بالذات ہو، بہر حال ثابت ہوتی ہے۔ یہ قاعدہ یاد رکھنا چاہیے۔ اس سے حدیث، تفسیر، مغازی اور سیر سے متعلق منقولات کی صحت و عدم کا فیصلہ کرنے میں مدد ملتی ہے۔ پس اگر رُواۃِ حدیث کے طریقے ایک سے زائد ہوں، اور روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل پہنچ جائے تو اس کی صحت کا جزم و یقین ہو جاتا ہے، خواہ نچلے طبقے کے بعض راویوں کی بھول چوک کی جرح کی گئی ہو۔

صحابہ کرام ـــ مثلاً عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، عبداللہ بن عمرؓ، جابرؓ بن عبداللہ، ابو سعید خدریؓ، ابو ہریرہؓ وغیرہم اور خلفائے راشدین ـــ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بارے میں ہم پورے جزم و یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ سب عدول تھے اور کسی صحابی سے کذب عمد کا ارتکاب قطعاً ناممکن تھا۔ اور یہی شان مدینہ مبارکہ، مکہ معظمہ، شام و بصرہ کے تابعین کرام کی ہے، جیسے: ابو صالح سمان (متوفی ۱۰۱ھ)، عبدالرحمٰن ابن ہرمز الاعرج (متوفی ۱۱۱ھ)، سلیمان بن یسار ہلالی (متوفی درمیان ۹۲-۱۰۹ھ)، زید بن اسلم ـ رحمہم اللہ ـ اور ان سے اونچے طبقے کے بزرگانِ تابعین جیسے: محمد ابن سیرین (متوفی ۱۱۰ھ)، قاسم بن محمد (متوفی ۱۰۶ھ)، سعید بن مسیب (متوفی ۹۳)، عبیدہ سلمانی، علقمہ، اسود وغیرہ ـــ رحمہم اللہ ـــ یہ سب ایسے مقدس لوگ تھے کہ ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی زبان جھوٹ سے آلودہ نہیں ہو سکتی، اور ان میں سے کوئی بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی جھوٹی بات جان بوجھ کر منسوب نہیں کر سکتا۔

نادانستہ غلطی کا احتمال ان سے بھی ہے کہ معصوم نہیں تھے، اور سہو و نسیان بھی ممکن ہے، کہ بہر حال انسان تھے۔ لیکن ان بزرگوں میں ایسے حفاظ بھی تھے جو سہو و نسیان سے بہت دُور سمجھے گئے ہیں، جیسے: شعبی، زُہری، عُروہ، قتادہ (متوفی ۱۱۷ھ)، ثوری اور ثوری و زُہری تو اپنے زمانے میں اس قدر جید حافظِ حدیث مانے جاتے تھے کہ تعجب سے کہا کرتے تھے کہ کثرتِ روایت پر بھی ان سے کبھی بھول چوک نہیں ہوتی۔

غرض، جب کوئی طویل حدیث، دو جدا سندوں سے منقول ہو، اور اس کے راوی متہم بالجرح نہ ہوں، تو وہ روایت غلط یا جھوٹی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ غلطی سالم حدیث میں مستبعد ہے بعض حصوں میں ہوسکتی ہے۔ اگر دونوں اسناد کے راوی بعینہٖ ایک ہی لمبی حدیث بیان کریں تو سمجھ لینا چاہیے کہ نقل و روایت، غلطی اور جھوٹ سے محفوظ ہے، کیونکہ جب دونوں کی اسناد جدا ہوں تو یہ متعین ہوگیا کہ ان راویوں نے جھوٹ پر ایکا نہیں کیا ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک اونٹ خریدا۔ یہ حدیث متعدد طرق سے روایت ہوئی ہے۔ تمام طُرق کا استقصاء و استیعاب کرنے سے عیاں ہو جاتا ہے کہ حدیث یقیناً صحیح ہے۔ اختلاف، روایتوں کے صرف اس حصے میں ہوا ہے کہ حضرت جابر کو اونٹ کی کتنی قیمت دی گئی۔ جیسا کہ امام بخاری نے اپنی 'جامع' میں واضح کیا ہے۔

بخاری و مسلم میں جتنی حدیثیں ہیں، ان کے بارے میں جمہور علمائے محدثین کا یقین ہے کہ وہ سب نبی صلی اللہ ہی کے ارشادات ہیں۔ ان حدیثوں کی زیادہ تعداد ایسے ہی منقولات کی ہے جن کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ اہلِ علم نے تصدیق کے ساتھ ان کو قبول کیا ہے۔

اور معلوم ہے کہ امت کے اہلِ علم کسی غلط اصل پر اجماع نہیں کر سکتے۔ حدیث اگر جھوٹی ہے اور امت نے اسے قبول و تصدیق کی سند دے دی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ امت نے جھوٹی بے اصل بات پر اجماع کر لیا ہے۔ یہ اجماع غلطی پر ہوگا، حالانکہ غلطی پر امت کبھی اجماع نہیں کر سکتی۔

جائز ہے، اجماع کا علم ہونے سے پہلے کسی حدیث کے متعلق ہماری یہ رائے ہو کہ وہ غلط یا جھوٹی ہے، لیکن اجماع کا علم ہونے کے بعد ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم اس حدیث کو قطعی اور یقینی مان لیں۔ ٹھیک جس طرح کہ اجماع کا علم ہونے سے پہلے کسی ایسے حکم کے بارے میں، جو ظاہراً یا قیاسِ ظنّی سے ثابت ہو، ہماری یہ رائے ہو کہ فی الواقع وہ حکم ثابت نہیں ہے، پھر جب ہمیں اس حکم پر اجماع کا علم ہوتا ہے، تو ہم یقین کر لیتے ہیں کہ وہ حکم — قیاس ظنّی سے نہیں بلکہ — فی الواقع ثابت ہے۔ اسی لیے تمام فقہی مذاہب کے جمہور اہلِ علم اس پر متفق ہیں کہ اگر خبرِ واحد کی صحت پر امت کا اجماع ہو جائے تو وہ قطعی سمجھی جائے گی اور اسی کا حکم فرض قرار دیا جائے گا۔ اس اصل کو علمائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ نے اپنے اصولی اسفار میں واضح کر دیا ہے۔

البتہ بعض متاخرین نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور وہ متکلمین کے ایک گروہ کی رائے پر چل پڑے ہیں۔ لیکن بشیتر اہلِ کلام کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو فقہاء اور اصحابِ حدیث وسلف کا ہے، اور اکثر اشاعرہ، جیسے: ابواسحاق (اسفرائنی، متوفی ۴۱۸ھ)، ابواسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) اور ابن فورک (متوفی ۴۰۶ھ) اسی کے قائل ہیں۔ ابن باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) کی رائے اس کے خلاف ہے، اور فقہائے شافعیہ میں سے ابوالمعالی جوینی (امام الحرمین، متوفی ۴۷۸ھ)، ابوحامد اسفرائنی (متوفی ۴۰۶ھ)، ابن خطیب رازی (متوفی ۶۰۶ھ)، آمدی (متوفی ۶۳۱ھ)، اور فقہائے حنابلہ میں سے ابن عقیل (متوفی ۵۱۳ھ)، اور ابن جوزی (متوفی ۵۹۷ھ) وغیرہ ان کے ہم نوا ہیں۔ اخبارِ آحاد کے بارے میں متکلمین کے اختلافی مسلک کو ائمہ شافعیہ میں سے شیخ ابوحامد، شیخ ابوالطیب (طبری، متوفی ۴۵۰ھ) اور ابواسحاق وغیرہ نے، اور مالکیہ میں سے قاضی عبدالوہاب (متوفی ۴۲۲ھ) وغیرہ نے، حنفیہ میں سے شمس الدین سرخسی (متوفی ۴۳۸ھ، صاحبِ کتاب المبسوط، اور ابوبکر جصّاص، متوفی ۳۷۰ھ) وغیرہ نے، حنابلہ میں سے ابوالخطاب (متوفی ۵۱۰ھ) اور ابوالحسن زاغونی (متوفی ۵۲۷ھ) نے بیان کیا ہے۔

یاد رہے، جس اجماع سے حدیث یقینی ہو جاتی ہے، وہ اصحابِ حدیث کا اجماع ہے جس طرح کہ امر و نہی و اباحت کے مسائل میں اصحابِ فقہ کا اجماع۔ اور ہر علم کے مسائل میں معتبر اسی علم کے اصحاب کا اجماع ہوتا ہے۔

مقصد یہ ہے کہ جب کوئی حدیث متعدد اور مختلف اسناد سے مروی ہو، اور ایک طریق کے رواۃ دوسرے طریق کے رواۃ سے اجنبی اور ان کی روایت سے بے خبر ہوں، اور اس طرح یہ بات متیقن ہو کہ ان سب کا ارادۃً اتفاق مشکل ہے، تو ایسی متعدد و مختلف طُرُق سے مروی حدیث اپنی صحت کا یقینی علم دیتی ہے۔ اس طور سے روایتوں کی جانچ پڑتال وہی لوگ کر سکتے تھے جن کو راویوں کے حالات پر کامل عبور تھا۔ اس لیے رد و قبول کا حق بھی انھی کو حاصل ہے

اصحابِ حدیث نے اپنے اسی عبور و بصیرت کی بنا پر مُرسَل احادیث اور ایسے منقولات سے بھی فوائد حاصل کیے ہیں جن کی اسناد میں کوئی راوی مجہول الحال یا ضعیف الحفظ ہوتا۔ وہ ایسی مرویات کو ثبت کر لیتے اور کہتے تھے کہ یہ ذخیرہ متابعات میں کار آمد ہوتا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ "میں ضعیف راویوں کی روایتیں اسی غرض سے لکھ لیتا ہوں کہ ان سے دوسری روایتوں کی جانچ پڑتال میں کام لوں گا"۔

مصر کے قاضی عبداللہ بن لہیعہ (متوفی ۱۷۴) سعۃ علم، کثرتِ حدیث اور ضبط و اتقان میں معروف تھے۔ حدیث میں اصول کا ان کے پاس بڑا ذخیرہ تھا، امام لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵) کے ہم رتبہ حافظ مانے جاتے تھے، اور لیث ان لوگوں میں تھے جو حدیث میں حجت اور اپنے زمانے میں سر آمد روزگار تھے۔ لیکن جب ابن لَہِیعہ کی کتابیں جل گئیں، اور وہ حافظے پر روایت کرنے میں وہم کرنے لگے، تو ان کو قوی کی بجائے ضعیف سمجھا گیا، اور ان کی روایتوں سے متابعات کا کام لیا جانے لگا۔

اصحابِ حدیث، ثقہ اور ضابطہ راویوں کی روایت پر آنکھیں بند کر کے اعتماد نہیں کرتے جب ان کو ثقات کی روایتوں کے بعض اجزاء میں دلائل سے راوی کا وہم یا کوئی غلطی معلوم

ہوتی ہے، تو ان اجزاء کو بے تامل ضعیف کہہ دیتے ہیں۔ حدیث کو اس قسم کی علتوں سے محفوظ کرنے کے لیے ایک خاص علم "علل حدیث" مدوّن کیا، اور یہ علوم حدیث میں بہت بلند پایہ علم ہے۔ فائدہ اس علم کا یہ ہے کہ ضابط و ثقہ راوی ایک حدیث روایت کرتا ہے، اور روایت میں کچھ غلطی کر جاتا ہے، اس علم کا جاننے والا بیک نظر اس غلطی کو دریافت کر لیتا ہے اور راوی کی ثقاہت کی بنیاد پر اس کی روایت کو بعینہٖ قبول نہیں کر لیتا۔

ضابط و ثقہ راوی سے تسامح کبھی ظاہری سبب سے ہوتا ہے، کبھی غیر ظاہری سبب سے۔ مثلاً یہ روایت کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضا کے موقع پر میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حالتِ احرام میں نکاح فرمایا اور بیت اللہ میں دو رکعت صلاۃ ادا فرمائی، اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول یہ روایت کہ نکاح حالتِ احرام میں نہیں ہوا بلکہ حلال ہونے کی حالت میں ہوا، اور بیت اللہ میں دو رکعت صلاۃ ادا نہیں فرمائی۔ اس میں راوی سے جو چوک ہوئی ہے، عللِ حدیث کا عالم بیک نظر اس کو دریافت کر لیتا ہے۔

معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے فرمائے۔ اس باب میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول یہ روایت کہ ان میں سے ایک عمرہ آپ نے رجب میں فرمایا، علل حدیث کا عالم معاً کہہ دے گا کہ یہ راوی کا تسامح ہے۔

اور معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر حالتِ امن میں تمتع فرمایا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے علی کرم اللہ وجہہ سے کہا کہ اس موقع پر ہم لوگ خوف کی حالت میں تھے۔ علم علل حدیث بتا دیتا ہے کہ اس میں راوی سے یہ غلطی ہوئی ہے۔

بخاری کے بعض طرقِ روایت میں ہے کہ جہنم نہیں بھرے گا جب تک کہ اللہ تعالیٰ جہنم کے لیے ایک نئی مخلوق پیدا نہ کر دے۔ عللِ حدیث کا عالم بے تامل کہہ دے گا کہ اس میں راوی کے وہم سے قلب ہو گیا ہے۔

ایسی ہی اور بہت سی مثالیں۔

اس قسم کی مثالوں نے لوگوں کو تحقیق کی راہ سے بھٹکا دیا اور وہ افراط و تفریط کی آخری حدوں تک پہنچ گئے۔ ایک طرف متکلمین اور ایسے ہی دوسرے لوگ ہیں، جو علم حدیث میں درک نہیں رکھتے، اس لیے وہ صحیح و ضعیف میں امتیاز نہیں کر سکتے، اور ان حدیثوں کی صحت و قطعیت میں بھی شک کرتے ہیں، جو اصحاب حدیث کی تحقیق و تنقیح سے یقینی ہو چکی ہیں۔ دوسری طرف وہ مدعیان اتباع و تعامل بالحدیث ہیں جو ثقہ راویوں کے ہر لفظ کو قطعی، اور بظاہر صحیح الاسناد حدیث کو یقینی سمجھ لیتے ہیں، جیسے وہ حدیثیں جن کی صحت و قطعیت علماء حدیث کے نزدیک مسلّم ہے اور جب اس قسم کی حدیثوں کے معارض کوئی صحیح حدیث سامنے آتی ہے تو بے علم تاویلیں کرنے لگتے ہیں، اور اصرار کرنے لگتے ہیں کہ ان کی من مانی حدیثوں کو مسائل علم میں دلیل و حجت قرار دیا جائے، حالانکہ اصحاب حدیث کے نزدیک وہ روایتیں محض بے اصل ہوتی ہیں۔

جس طرح کہ علل حدیث کی شناخت کے دلائل ہیں، اور صحیح و ضعیف کو پرکھنے کے اصول ہیں، اسی طرح جھوٹی اور بے اصل مرویات کو پہچاننے کے طریقے ہیں، جن سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں روایت جھوٹی ہے، اور وہی دلائل قطعیت کے ساتھ یہ بھی ثابت کر دیتے ہیں کہ یقیناً وہ روایت جھوٹی ہے۔

مثلاً وہ روایتیں جو اہل بدعت اور غلاۃ نے فضائل اور یوم عاشوراء کے بارے میں وضع کر لی ہیں اور یہ کہ جو کوئی دو رکعت نماز پڑھ لے اسے اتنے نبیوں کا ثواب ملے گا۔ تفسیروں میں اس قسم کی موضوعات بہت ہیں۔ مثلاً وہ روایت جو ثعلبی (متوفی ۴۲۷ھ)، اور واحدی (متوفی ۴۶۸ھ)، اور زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں نقل کی ہے۔ اصحاب حدیث کا اتفاق ہے کہ یہ روایت قطعاً موضوع ہے۔ ثعلبی نیک اور دین دار آدمی تھے، لیکن ان کی مثال اس لکڑہارے کی سی ہے جو رات کے اندھیرے میں لکڑیاں کاٹتا ہے۔ انھوں نے اپنی تفسیر میں صحیح، ضعیف و موضوع جو کچھ بھی ملا، نقل کر دیا۔ واحدی عربیت میں بڑی دستگاہ

رکھتے تھے، مگر سلامتی اور اتباعِ سلف سے دور ہو گئے۔ بغوی (متوفی ۵۱۶ھ) کی تفسیر ثعلبی کی تفسیر کا اختصار ہے، اسی نسبت سے اس میں موضوع روایتیں اور اہلِ بدعت کے اقوال بھی کم ہیں۔

غرض تفسیروں میں طرح طرح کی اور بکثرت موضوعات ہیں، مثلاً وہ بہت سی روایتیں جو بسم اللہ جہراً پڑھنے کے بارے میں روایت ہوئی ہیں، اور ایک طول طویل روایت جس میں بیان ہوا ہے کہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حالتِ صلوٰۃ میں اپنی انگوٹھی صدقہ کر دی، اور وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (الرعد) کی تفسیر میں یہ روایت کہ ہادی سے مراد علی کرم اللہ وجہہ ہیں، اور وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ (الحاقہ) کی تفسیر میں یہ روایت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: "اے علی! تیرے کان"، یہ سب واہی منقولات ہیں۔

(باقی)

ضروری اعلان

(۱) منصبِ رسالت نمبر کی چند کاپیاں دفتر ترجمان القرآن میں بچی ہوئی ہیں قیمت فی کاپی ۳/۵۰ روپے ہے۔ مگر اب فی کاپی ۲ روپے مع ڈاک خرچ کے حساب سے جو اصحاب چاہیں خرید سکتے ہیں۔

(۲) ترجمان القرآن کے پرانے پرچے از جون ۱۹۵۸ء تا اکتوبر ۱۹۶۳ء دفتر میں غیر مسلسل موجود ہیں۔ ۳۰/ فی کاپی کے حساب سے جن اصحاب کو ضرورت ہو، منگوا سکتے ہیں۔

مینیجر ترجمان القرآن۔ اچھرہ۔ لاہور

امام ابو یوسفؒ کا معاشی فکر

(جناب نجات اللہ صدیقی صاحب، مسلم یونیورسٹی علیگڑھ)

[علم اقتصادیات میں مسلمان علماء کا کیا حصہ ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب آج ایک عام پڑھا لکھا شخص تو کجا علم اقتصادیات کے بیشتر اساتذہ بھی نہیں دے سکتے۔ ضرورت ہے کہ وہ حضرات جو جدید علم اقتصادیات اور مسلمان علماء و مفکرین کے علوم پر عبور رکھتے ہوں علم اقتصادیات میں مسلمان علماء و مفکرین کی کاوشوں کو پیش کریں۔ ذیل میں ہم معاصر زندگی رامپور کے شکریے کے ساتھ اس کے جولائی اور اگست ۶۳ء کے شماروں سے ایک مضمون نقل کر رہے ہیں جو اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ادارہ]

ایک مرتب اور منضبط علم کی حیثیت سے معاشیات کی عمر دو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں لیکن اس سے قبل بھی اجتماعی مسائل اور انتظامی امور پر لکھنے والوں میں اس بات کا شعور پایا جاتا تھا کہ زراعت، تجارت، صنعت و حرفت اور دوسرے معاشی امور کی تہ میں کچھ اصول کارفرما ہیں۔ اشیاء کے مبادلے اور زر کے استعمال سے پیدا ہونے والے مسائل پر بھی ایسی گفتگوئیں ملتی ہیں جن سے متعلقہ اصولوں سے آگاہی کا پتہ چلتا ہے۔ البتہ ان معاشی مظاہر کے باقاعدہ تجزیے و تحلیل اور ان اصولوں کے تفصیلی مطالعہ کا رواج نسبتہً دیر میں ہوا۔ چنانچہ معاشی تجزیہ (Economic Anaysis) کی ایسی تاریخیں مرتب کی جا چکی ہیں جو زمانہ قدیم اور قرون وسطیٰ کی تحریروں میں معاشی تجزیے کے عمل کا سراغ لگاتی ہیں۔ اور ان معاشی اصولوں کی نشان دہی کرتی ہیں جن سے ان زمانوں کے مفکرین باخبر تھے[1]۔ یہ اصول زیادہ تر فلسفیوں اور ان عملی افراد کی

[1] اس موضوع پر سب سے جامع تصنیف جوزف اے شمپیٹر کی "معاشی تجزیہ کی تاریخ" ہے۔

تحریروں میں ملتے ہیں جنھوں نے سیاسی اور انتظامی امور پر بحث کی ہے اور اس بحث کے دوران معاشی حقائق پیش کیے ہیں یا معاشی تصورات (concepts) استعمال کیے ہیں۔

لیکن مغرب میں علوم کا ارتقا جس مخصوص فضا میں ہوا ہے اس کے زیر اثر اور بڑی حد تک بے خبری کی وجہ سے بھی معاشی تجزیہ اور معاشی فکر کی تاریخوں میں مسلمان مفکرین کا کوئی ذکر نہیں ملتا[1] درآں حالیکہ یہ بات ایک عام قاری کو بھی حیرت میں مبتلا کر دینے کے لیے کافی ہے کہ مغربی تہذیب کے غلبے سے پہلے جو طرز زندگی صدیوں تک مہذب دنیا میں رائج رہا، اس کے زیر اثر ان قوموں میں معاشی فکر و تجزیے کے باب میں کوئی قابلِ ذکر کام نہ ہو سکا ہو گا جو صنعت و حرفت، تجارت اور تنظیم مملکت کے باب میں بھی اس وقت دنیا میں سب سے آگے تھیں۔ ساتھ ہی یہ بات بھی کچھ کم قابلِ افسوس نہیں ہے کہ خود معاصر مسلمان مصنفین نے بھی مسلمانوں کے معاشی فکر اور مسلمان علماء و مفکرین کے یہاں معاشی تجزیے کی تاریخ مرتب کرنے کی کوئی قابلِ ذکر کوشش نہیں کی ہے۔

معاشی تجزیہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان قوتوں اور ان انسانی اعمال و رجحانات کا پتہ چلایا جائے جن کے تعامل کے نتیجے میں سطح زندگی پر نمایاں معاشی مظاہر وجود میں آتے ہیں یا ان اثرات و نتائج کی نشان دہی کی جائے جو کسی معاشی عمل یا اقدام سے متعلقہ افراد یا اداروں پر مترتب ہوتے ہیں۔ تجزیہ کا اطلاق اسباب و عوامل کی دریافت پر بھی ہوتا ہے اور اثرات و نتائج کی تحقیق پر بھی معاشی تجزیہ پیچیدہ اور مرکب معاشی امور کے پیچھے کام کرنے والی سادہ اور مفرد قوتوں کو دریافت کرتا ہے یا معاشی اعمال کے پیچیدہ اثرات کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دکھلاتا ہے۔ قیمتوں کے تعین کو طلب و رسد کے تعامل کا نتیجہ قرار دینا، پھر طلب کی تعیین کرنے والے عوامل

---

[1] واحد استثناء ابن خلدون کی ذات ہے جس کا ذکر ایک عالم عمرانیات اور مورخ کی حیثیت سے شمپیٹر نے ضمناً کیا ہے (مذکورہ بالا کتاب، طبع آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۹ صفحات ۱۳۷ اور ۷۸۸)، لیکن اس کے معاشی فکر و تجزیے سے شمپیٹر بھی آگاہ نہیں ہے۔ دوسرے معروف مورخین معاشیات کسی مسلمان مفکر کا ذکر نہیں کرتے۔

——— افراد کے ذوق اور ان کی ترجیحات، ان کی آمدنی وغیرہ — کی نشان دہی کرنا معاشی تجزیے کی ایک مثال ہے۔ اس طرح کسی محصول کا تجزیہ یہ متعین کرے گا کہ اس کے اثرات محصول ادا کرنے والوں پر کیا پڑتے ہیں اور اس سے وصول کرنے والوں کو کیا حاصل ہوتا ہے، ان اثرات اور اس حاصل کا، محصول کی نوعیت اس کی شرح یا طریق تحصیل سے کیا تعلق ہے اور ان میں کوئی ترمیم ان اثرات و نتائج کو کس طرح متاثر کر سکتی ہے۔

معاشی فکر کا دائرہ زیادہ وسیع ہے، اس سے مراد وہ تمام افکار و خیالات ہیں جو معاشی امور سے متعلق ہوں۔ معاشی مسائل کے حل کے لیے کیے جانے والے اقدامات، اور معاشی بہبود کے لیے پیش کی جانے والی تجاویز اس کے دائرے میں شامل ہیں اور وہ تمام امور و مباحث جن کا مطالعہ موجودہ علماء معاشیات معاشی پالیسی (ECONOMIC POLICY) کے عنوان کے تحت کرتے ہیں۔ کسی معاشی مظہر کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے یا کسی معاشی نتیجے کے مطلوب یا غیر مطلوب ہونے کی بابت ظاہر کیے جانے والے خیالات بھی معاشی فکر کے ترجمان ہوتے ہیں۔ مثلاً تجارت کے فوائد، سود کے جواز و عدمِ جواز، مروجہ محاصل کی خوبیوں یا خرابیوں، زرعی تعلقات اور زمین کے بندوبست اور بے روزگاری کے انسداد کی تدابیر پر بحث و گفتگو کرنیوالوں کے افکار و خیالات معاشی فکر کی ترجمانی کریں گے۔

معاشی افکار کے مطالعہ سے ان کے پیچھے کام کرنے والی تجزیاتی بصیرت کا بآسانی پتہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایک مفکر جب دو مختلف محاصل کا موازنہ کرتے ہوئے ایک کو دوسرے سے بہتر قرار دیتا ہے تو اس راستے کی بنیاد اس کے نزدیک وہ اثرات و نتائج ہوتے ہیں جو ادا کرنے والوں اور وصول کرنے والوں سے تعلق رکھتے ہیں کسی محصول کے اثرات و نتائج پر غور اس کے تجزیے میں شامل ہے۔ اور یہ بات کہ وہ مفکر کن اثرات کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور کون سے نتائج اسے زیادہ مطلوب ہیں، نیز یہ کہ اس کی نظر اثرات پر زیادہ ہے یا نتائج پر... اس کے معاشی فکر اور ان معاشی و سماجی قدروں کی نشان دہی کرتی ہے جنہیں اس کے نزدیک وزن

حاصل ہے۔

معاشی فکر کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی انسانی معاشرے کی لیکن معاشی تجزیہ وتحلیل کا، اس علم کے مستند مورخین کی رائے ہیں، فلاسفۂ قدیم سے قبل کوئی پتہ نہیں ملتا۔[۱] اگرچہ علماء یونان کے معاشی تجزیے کا معیار بہت اونچا نہیں ہے۔ پھر بھی انھیں اس باب میں شرفِ اولیت حاصل ہے اس سلسلے میں سب سے نمایاں کارنامہ ارسطو (۳۸۴ قبل مسیح تا ۳۲۲ قبل مسیح) کا ہے۔ ارسطو کے تجزیاتی کام کی اہمیت اس سے زیادہ اور بڑھ جاتی ہے کہ اس کے بعد سینکڑوں صدیوں تک تجزیاتی کام نے کوئی قابلِ ذکر ترقی نہیں کی سلطنتِ روما اور قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں اس باب میں ایک غیر معمولی خلا ملتا ہے ارسطو کے سات سو برس کے بعد سینٹ اگسٹائن (۳۵۴ - ۴۳۰ء) کی تصانیف میں بھی معاشی امور کے تجزیہ کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی ہے اور علم معاشیات کے مورخین کو ٹامس اکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ء) سے پہلے اس میدان میں کوئی قابلِ ذکر کام نہیں ملتا۔[۲]

جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، ایک مرتب اور منضبط علم کی شکل اختیار کرنے سے پہلے کے دور میں معاشی تجزیہ اور معاشی اصولوں کا پتہ اس دور کے معاشی مطالعہ اور معاشی امور پر کی جانے والی بحثوں کی تحلیل کے ذریعہ ہی لگایا جا سکتا ہے۔ ابتدائی اسلامی دور کے معاشی فکر کا اس انداز سے مطالعہ کافی نتیجہ خیز ہو سکتا ہے۔ یہ مطالعہ ہمیں یہ بتا سکتا ہے کہ اس دور میں معاشی مظاہر کو سمجھنے کی کس حد تک کوشش کی گئی تھی۔ معاشی مسائل کو حل کرنے اور معاشی امور سے متعلق قوانین بنانے میں کیا رہنما اصول سامنے رکھے گئے تھے اور جو حل اختیار کیے گئے یا جو قوانین بنائے گئے وہ متعلقہ امور و مسائل سے کس حد تک آگاہی ظاہر کرتے ہیں۔

اس مطالعہ میں ہمارا نقطۂ آغاز قدرتی طور پر رسالت مآب کا دور ہوگا۔ آپ کے ارشادات فیصلوں اور اجتماعی امور و مسائل میں آپ کی پالیسی کا گہرا مطالعہ آپ کے معاشی فکر اور معاشی

---

[۱] شمپیٹر: بحوالۂ بالا صفحہ ۵۲

[۲] شمپیٹر: بحوالۂ بالا صفحہ ۶۰

مظاہر کے فہم پر کافی روشنی ڈال سکتا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام کے دور کے آثار کی تحلیل بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی معاشی پالیسی کے جائزے سے بھی مفید نکات سامنے آئیں گے۔ اسلامی فقہ کی تدوین کا دور اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ متعدد معاشی امور و مسائل پر اسلامی قوانین و ضوابط کے استنباط سے متعلق بحثیں یقیناً بحث میں حصہ لینے والوں کے معاشی فکر اور ان کی تجزیاتی رسائی کا پتہ چلانے کا اچھا ذریعہ ثابت ہوں گی۔ اس دور کے بعد جو اکابر مفکرین اور علماء گزرے ہیں ان کی بہت سی تصانیف محفوظ ہیں جو ان کے معاشی فکر کے مطالعہ کی بنیاد بن سکتی ہیں۔

دوسری صدی ہجری سے نویں صدی ہجری تک متعدد ایسے علماء و مفکرین گزرے ہیں جن کی تصانیف میں معاشی بحثیں بھی ملتی ہیں۔ اس ضمن میں قاضی ابو یوسف، مسکویہ، ماوردی، ابن حزم، غزالی، رازی، ابن تیمیہ اور ابن خلدون کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ان علماء کے معاشی افکار کا جائزہ ایسے تجزیاتی نکات سامنے لائے گا جو ان کے صدیوں بعد مرتب ہونے والے علم معاشیات کے معیاروں کے مطابق بلند پایہ قرار پائیں لیکن ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ یہ مطالعہ علمی اعتبار سے مفید نتائج سامنے لائے گا۔ نہ صرف یہ کہ اس اسلامی تہذیب و تمدن کے ایک ایسے پہلو پر روشنی پڑے گی جس کی طرف اب تک بہت کم توجہ کی گئی ہے بلکہ یہ مطالعہ معاشی فکر و تجزیے کی تاریخوں کے اندر اس خلا کو پر کرنے کے لیے بھی ضروری ہے جو ہمیں متداول کتابوں میں ملتا ہے۔ کیوں کہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی عیسوی تک کا زمانہ جسے شمپیٹر نے معاشی تجزیے کی تاریخ کے نقطہ نظر سے ایک عظیم خلا قرار دیا ہے[1]۔ بعینہ وہ دور ہے جس میں مسلمان علماء و مفکرین نے اس میدان میں قابلِ ذکر کارنامے انجام دیئے ہیں۔

اس مختصر مقالے میں ہم نہ اس مطالعہ کا حق ادا کرسکتے ہیں نہ ہم نے اس کو اس کے قدرتی نقطۂ آغاز سے شروع کرنے کی کوشش کی ہے اور اس سلسلے میں چند باتیں صرف اس

[1] شمپیٹر۔ بحوالہ بالا۔ صفحہ ۷۳-۷۴۔ زیر عنوان "THE GREAT GAP"

لیے کہی گئی ہیں کہ معاشیات اور اسلام کے طالب علم اس موضوع کی طرف توجہ کریں۔ ہم نے اس مقالے کے لیے مذکورہ بالا علماء و مفکرین میں سے ایک نمایاں شخصیت کا انتخاب کیا ہے جب بھی اسلام میں معاشی فکر و تجزیے کی کوئی تاریخ مرتب کی جاتے گی۔ امام ابوحنیفہ کے شاگرد خاص اور خلیفہ ہارون الرشید کے قاضی القضاۃ ابو یوسف یعقوب ابن ابراہیم (۱۱۳ھ- ۱۸۲ھ/ ۷۳۱ء - ۷۹۸ء) کو اس میں ایک نمایاں مقام حاصل ہوگا۔ ان کی مشہور تصنیف "کتاب الخراج" ان کے معاشی فکر کا آئینہ ہے اور اسی کو ہم نے اس مطالعہ کی بنیاد بنایا ہے[1]۔

چونکہ ہمارے سامنے اسلام میں معاشی فکر و تجزیے کی تاریخ کو اس کے قدرتی نقطۂ آغاز سے شروع کرنے اور اس پر مفصل بحث کرنے کا کام نہیں ہے اس لیے بہت سے ایسے نکات جن کا تمہیدی طور پر ذکر مفید ہوتا ہم نے پیش نہیں کیے ہیں۔

قاضی ابو یوسف سلطنت بنو امیہ کے آخری زمانہ میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے عنفوانِ شباب میں حکومت بنو عباس کے ہاتھوں میں آگئی اور جب پختہ عمر کو پہنچے تو عباسی حکومت کو پورا استحکام حاصل ہو چکا تھا۔ عمر کے آخری سترہ سال عباسی سلطنت کے دارالخلافہ بغداد میں گزرے یہ زمانہ عباسی سلطنت کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا۔ اس کے حدود مشرق میں سرحد چین اور وادی سندھ تک، مغرب میں لیبیا کے صحراؤں تک، شمال میں دریائے سیحون اور کوہ قفقاز تک اور جنوب میں یمن اور وسط افریقہ تک پھیلے ہوئے تھے۔ اس زمانے میں یہ دنیا کی سب سے طاقتور سلطنت تھی۔ اس کے خارجی تعلقات یورپ اور ہندوستان سے بھی تھے۔ ہارون الرشید (دورِ حکومت

---

[1] قاضی صاحب کی دوسری مطبوعہ تصانیف: کتاب الآثار، کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ، اور کتاب الرد علی سیر الاوزاعی بھی ہمارے سامنے ہیں لیکن ان میں اس نوعیت کی بحثیں نہیں ملتیں جن کا جائزہ ہمارے لیے مفید ہو البتہ قانونی مسائل پر قاضی صاحب کی بہت سی رائیں حنفی فقہا کی کتابوں میں نقل کی گئی ہیں جن کا جائزہ ان کے معاشی فکر اور تجزیاتی بصیرت پر مزید روشنی ڈال سکتا ہے لیکن اس مقالہ کی تیاری میں ان رایوں کو سامنے نہیں رکھا جا سکا۔

۱۷۰ھ-۱۹۳ھ/۷۸۶ء-۸۰۹ء کے دربار میں ان ممالک کے حکمرانوں نے گراں بہا تحائف بھیجے تھے۔ اس حکومت میں اسلامی فقہ کو، جو اس زمانے میں قرآن و سنت کی روشنی میں مصالح اور عرف کو سامنے رکھتے ہوئے مرتب کی جا رہی تھی، قانون ملکی کی حیثیت حاصل تھی۔

معاشی اعتبار سے یہ دور فراخی اور خوش حالی کا دور تھا۔ وادیٔ نیل، دوآبہ دجلہ و فرات اور شام جیسے زرخیز علاقوں کی وافر پیداوار کے سبب غلّے اور پھل ارزاں اور فراواں تھے۔ بغداد جسے خلیفہ منصور نے ۱۴۶-۱۴۵ھ (۷۶۲-۶۳ء) میں از سرِ نو آباد کیا تھا عالمی تجارت کا مرکز بنا ہوا تھا اور دریائے دجلہ میں، جس کے دونوں کناروں پر یہ شہر آباد تھا، ہر ملک کے جہاز نظر آتے تھے۔ بغداد کے بازاروں میں چین سے ریشم، مُشک اور برتن، ہندوستان اور ملایا سے مسالے، رنگ اور معدنی اشیاء، وسط ایشیا سے کپڑے، غلام ہیرے اور جواہرات، روس اور اسکنڈے نیویا سے شہد، موم، سمور اور غلام، اور مشرقی افریقہ سے سونا، ہاتھی دانت اور سیاہ فام غلام لائے جاتے تھے۔ خود سلطنت کے مختلف صوبوں سے وہاں کی مقامی پیداوار بغداد کے بازاروں میں آتی تھی بغداد سے متعدد خام اشیاء اور مصنوعات اور دوسرے ممالک سے درآمد کردہ مال یورپ اور افریقہ کو برآمد بھی کیے جاتے تھے۔

ہارون الرشید کے زمانے میں بغداد کی آبادی سات لاکھ اور سلطنت کی سالانہ آمدنی جو خراج، جزیہ، فے اور محاصل جنگی سے ہوتی تھی پچاس کروڑ درہم سے زیادہ تھی۔ عُشر و زکوٰۃ کی آمدنی جس کے مصارف متعین تھے، اس کے علاوہ تھی۔ بغداد میں اشیاء ضرورت کے نرخ ارزاں تھے، عوام کی معاشی حالت اچھی تھی اور انھیں ایک معقول معیارِ زندگی میسر تھا۔

بغداد اس زمانے میں اسلامی علوم کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت اور عربی ادب، نحو اور لغت کے بڑے بڑے ائمہ جو آگے چل کر ان علوم میں مستقل مکاتبِ فکر کے بانی قرار پائے، اپنی سرگرمیوں اور درس و تدریس سے بغداد کی علمی فضا کو معمور کیے ہوتے تھے۔

قاضی ابو یوسف ایک غریب خاندان کے فرد تھے۔ کم عمری ہی میں کسب معاش پر مجبور ہوتے

لیکن پھر ان کو علم حاصل کرنے کا شوق مشہور فقیہہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے حلقہ درس میں لایا۔ کچھ عرصہ اس میں شریک رہنے کے بعد امام ابوحنیفہ کی شاگردی اختیار کی اور امام صاحب کی وفات تک ان سے استفادہ کرتے رہے۔ آپ کا علم اور قانونی نقطۂ نظر زیادہ تر امام ابوحنیفہ کی تربیت کا فیض یافتہ ہے، اگرچہ آپ نے اپنے دور کے دوسرے اساتذہ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ جلد ہی آپ کی علمی شخصیت، بالخصوص فقہ کے میدان میں اپنے دوسرے معاصرین سے ممتاز ہو کر ابھری اور آپ اسلامی قانون کے ایک صاحبِ اجتہاد ماہر کی حیثیت سے نمایاں ہوئے۔ آپ کو امام ابوحنیفہ کے بعد حنفی مکتبِ فقہ کا سب سے بڑا معمار قرار دیا گیا ہے۔ فقہ میں آپ نے چند کتابیں تصنیف کی تھیں جن میں سے چند اب بھی محفوظ ہیں۔

تیسرے عباسی خلیفہ مہدی نے امام ابویوسف کو مشرقی بغداد کا قاضی مقرر کیا۔ چوتھے خلیفہ ہادی نے آپ کو پورے بغداد کا قاضی بنا دیا اور اس کے بعد جب ہارون الرشید خلیفہ ہوا تو اس نے آپ کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ دیا۔ جس پر اپنی وفات تک فائز رہے۔ پوری عباسی سلطنت میں ججوں کا تقرر آپ کے مشورے سے عمل میں آتا تھا۔ آپ کے علم و بصیرت کے پیش نظر خلیفہ اہم سیاسی، انتظامی اور مالی امور میں بھی آپ سے مشورہ کر لیا کرتا تھا۔

کتاب الخراج

ہارون الرشید نے رعایا کی فلاح کے لیے کام کرنے اور شریعت کے مطابق عدل کے ساتھ حکومت کرنے کا ارادہ کیا اور اس سلسلے میں قاضی ابویوسف سے رہنمائی چاہی۔ اس نے مختلف انتظامی اور مالی امور سے متعلق سوالات کیے۔ بالخصوص محاصل کے باب میں شریعت کے ضوابط دریافت کیے۔ قاضی صاحب نے کافی محنت اور توجہ سے ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے ایک جامع اور مفصل یادداشت مرتب کر دی۔ یہی تحریر بعد میں کتاب الخراج کے نام سے مشہور ہوئی۔

خراج کے موضوع پر دوسری اور تیسری صدی ہجری میں متعدد کتابیں مرتب کی گئی تھیں جن میں سے چند اب بھی محفوظ ہیں[۱]۔ خراج کے لفظی معنی ٹیکس کے ہیں۔ اگرچہ اس کا اطلاق زیادہ تر زمین کے محصول پر ہوتا

[۱] یحییٰ ابن آدم القرشی: کتاب الخراج۔ قدامہ بن جعفر بن قدامہ الخراج وصنعۃ الکتابۃ۔ ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال اور قاضی ابویوسف کی کتاب الخراج۔

ہے[1]۔ فقہاء اسلام نے اسے نسبتہً وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا ہے جس کے دائرے میں فَے اور غنیمت کی آمدنی، جزیہ، محاصل اور چنگی اور زمین کے محاصل بھی آجاتے ہیں خراج پر اکثر تصانیف میں ان محاصل کے علاوہ دوسرے مالی امور اور متعلقہ انتظامی امور سے بھی بحث کی گئی ہے۔ قاضی ابو یوسف کی "کتاب الخراج" میں مذکورہ بالا امور کے علاوہ قوانین جنگ و صلح، فوجداری قوانین، حکمراں اور افسران حکومت کی ذمہ داریاں، رعایا کے فرائض، فلاح عامہ سے متعلق امور ذمی، معاہد، مستامن، حربی، مرتد اور باغی افراد سے متعلق احکام محکمہ ڈاک اور خبر رسانی وغیرہ بھی زیر بحث آتے ہیں۔ زمینوں، چراگاہوں، چشموں اور نہروں سے متعلق مسائل پر بھی گفتگو کی گئی ہے اور ضمناً بیع سے متعلق بعض مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے۔ ان مباحث کے ضمن میں بہت سی تاریخی معلومات بھی فراہم کر دی گئی ہیں[1]۔

اس مقالہ میں ہم اس کتاب کی روشنی میں امام ابو یوسف کے معاشی فکر بالخصوص ان تجزیاتی نکات کا جائزہ لیں گے جو ان کے معاشی فکر میں ملتے ہیں۔ ان مباحث کا مطالعہ کرتے وقت قاری کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جس زمانے میں یہ کتاب لکھی گئی تھی معاشیات کا علم وجود میں نہیں آیا تھا اس کی تصنیف کا زمانہ آدم اسمتھ کی دولت اقوام[2] (WEALTH OF NATIONS) سے ایک ہزار سال پہلے ہے، اور قرونِ وسطیٰ کے معاشی فکر کا سب سے بڑے نمائندہ ٹامس اکوئیناس ابو یوسف کے پانچ سو برس بعد پیدا ہوا تھا۔ ارسطو اور دوسرے یونانی علماء کی کتابیں اس وقت تک عربی میں منتقل نہیں ہوئی تھیں اور عرب علماء ان کے تجزیاتی کام سے ناواقف تھے۔

چونکہ امام ابو یوسف کے تجزیاتی نکات یا کسی خاص موضوع پر ان کے فکر کا جائزہ لینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی کتاب کی متعلقہ عبارتیں نقل کی جائیں لہٰذا اس مختصر مقالہ میں ان کی معاشی فکر کا مکمل جائزہ لینے کی گنجائش نہیں۔ ہم اپنے مطالعہ کو صرف دو تین موضوعات تک محدود رکھیں گے۔ اور ان کے ضمن میں بھی صرف ضروری اقتباسات پر اکتفا کریں گے۔ (باقی)

---

[1] اس کتاب کا ترجمہ فرانسیسی، روسی اور ترکی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ اطالوی میں اس کی تلخیص شائع ہو چکی ہے۔ اردو میں اس کا ترجمہ جلد ہی شائع ہونے والا ہے۔ [2] ۱۷۷۶ء میں شائع ہوئی۔

رسائل و مسائل

کیا آنحضورؐ نے حضرت سودہؓ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا؟

سوال: ترمذی شریف اور صحاح ستہ کی دوسری کتابوں میں بعض احادیث وارد ہیں کہ جب ام المومنین حضرت سودہؓ بوڑھی ہو گئی تھیں تو آنحضورؐ نے آپ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمالیا تھا۔ اس پر حضرت سودہؓ نے درخواست کی کہ میں اپنی باری حضرت عائشہ کو بخش دیتی ہوں لیکن آپ کی مفارقت اور خصوصاً اس عمر میں گوارا نہیں ہے۔ آنحضور راضی ہو گئے اور ارادۂ طلاق ترک کر دیا۔ اس سلسلے میں بعض سوالات دل میں کھٹکتے ہیں۔ طلاق کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "ابغض المباحات" یعنی جائز کاموں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ اگر صرف ایک بیوی ہو اور وہ بہت زیادہ بوڑھی ہو جائے تو البتہ اُسے طلاق دے کر یا محض نان و نفقہ پر رضامند کر کے دوسری شادی کی جا سکتی ہے لیکن جب دیگر ازواج مطہرات موجود تھیں، تو اس صورت میں ارادۂ طلاق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس اقدام کی جو توجیہ صاحبِ نیل الاوطار نے نقل کی ہے، وہ بھی میرے نزدیک تسلی بخش نہیں۔ یہ کھٹک ہر اُس شخص کے دل میں پیدا ہو سکتی ہے جو ان احادیث کا مطالعہ کرے۔ اُمید ہے کہ آپ ترجمان القرآن کے توسط سے تشفی بخش جواب دیں گے۔ آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ مقصد محض احقاقِ حق ہے اور اگر کوئی سخت لفظ قلم سے ٹپک گیا ہو تو میں اس کے لیے اللہ سے معافی کا خواستگار رہوں۔

جواب۔ ام المومنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے متعلق روایات میں بیان کردہ جس واقعے پر آپ نے اپنے اشکالات پیش کیے ہیں، اس واقعے کے دو اجزا ہیں۔ اس کا ایک جزء تو یہ ہے

کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری کا دن حضرت عائشہ کو دے دیا تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کا مختار کر دیا تھا کہ آنحضور ان کی باری کے روز بھی حضرت عائشہ کے ہاں قیام فرمالیا کریں۔ اس واقعہ کا دوسرا حصہ وہ ہے جس میں حضرت سودہؓ کے اپنے اس حق سے دستبردار ہونے کے وجوہ بیان ہوتے ہیں۔ جہاں تک واقعہ کے پہلے جزو کا تعلق ہے، اس بارے میں محدثین و مؤرخین کا کامل اتفاق ہے اور یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح اور ثابت ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہ کو تفویض کر دی تھی۔ لیکن جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ حضرت سودہؓ نے ایسا کیوں اور کس بنا پر کیا تھا، اس میں اختلاف ہے اور اس کا جواب معلوم کرنے کے لیے غور و تامل کی ضرورت ہے۔

آپ نے لکھا ہے کہ صحاح ستہ میں احادیث وارد ہیں کہ حضرت سودہؓ کی کبر سنی کے باعث آنحضورؐ نے آپ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمالیا تھا۔ اس پر حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہ کو بخش دی اور ارادۂ طلاق ترک کر دیا گیا۔ یہ مجمل بیان صحیح حقیقت کی نشاندہی نہیں کرتا اور غلط فہمی کا موجب ہو سکتا ہے۔ اصحابِ صحاح میں سے امام بخاری اور امام مسلم نے طلاق یا اس کے ارادے کا ذکر نہیں کیا۔ بخاری میں یہ حدیث کتاب الھبہ اور کتاب النکاح دو جگہ موجود ہے لیکن دونوں جگہ باری دے دینے کی وجہ یہ مذکور ہے: تبتغی بذالک رضا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جس کا صاف اور سیدھا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت سودہؓ نے رضاکارانہ طور پر خوشنودیِ رسول کی خاطر یہ پیشکش کی تھی، بالکل اسی طرح جس طرح ایامِ مرض میں ازواجِ مطہرات حضرت عائشہؓ کے حق میں دستبردار ہو گئی تھیں، تاکہ آنحضرتؐ کو غیر ضروری زحمت سے سابقہ پیش نہ آئے۔ اس کا باعث خوف و تہدید نہیں بلکہ محض محبت و تکریم ہے۔ امام مسلم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: جعلت یومھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعائشۃ وقالت یارسول اللہ قد جعلت یومی منک لعائشۃ۔ (حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی

اور کہا کہ یا رسول اللہ میں اپنی باری عائشہ کے سپرد کرتی ہوں)۔ بہرحال جہاں تک صحیحین کا تعلق ہے، پوری تلاش کے باوجود مجھے ان میں طلاق کا سرے سے کہیں ذکر نہیں ملا۔ اور یہ بات بہت اہم اور معنی خیز ہے کہ اس واقعہ سے متعلق احادیث لینے کے باوجود بخاری اور مسلم دونوں نے ان روایات کو نہیں لیا جن میں طلاق کا ذکر ہے۔

سنن ابی داؤد اور ترمذی میں البتہ طلاق کا ذکر آیا ہے۔ ابوداؤد، کتاب النکاح، باب القسم کے الفاظ یہ ہیں: قالت سودۃ حین اسنّت وفرقت ان یفارقھا۔۔ یا رسول یومی لعائشۃ (جب سودہ سن رسیدہ ہوگئیں اور انہوں نے آنحضورؐ کی طرف سے مفارقت کا خدشہ محسوس کیا تو کہا کہ یا رسول اللہ میرا دن عائشہ کے سپرد ہے)۔ لیکن ان الفاظ سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آنحضورؐ نے طلاق کا ارادہ فرما لیا تھا، بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سودہؓ کے دل میں خود ہی یہ خدشہ پیدا ہوا کہ کہیں مجھے جدا نہ کر دیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خدشہ طلاق بجا نہ ہو، اور بیان کردہ وجہ طلاق بھی درست نہ ہو۔ اس طرح کے خدشات تو واقعۂ افک اور واقعۂ تخییر کے مواقع پر بھی فضا میں پھیلے تھے، مگر وہ صحیح ثابت نہ ہوئے۔ پھر اس روایت کا ایک راوی عبدالرحمٰن بن ابی زناد ہے جس کے بارے میں حافظ منذری مختصر سنن ابی داؤد میں (اسی حدیث پر بحث کرتے ہوئے) فرماتے ہیں وقد تکلم فیہ غیر واحد (ایک سے زیادہ محدثین نے اس راوی میں کلام کیا ہے)۔

اس روایت میں حضرت سودہؓ کی تشویش کی جو وجہ بیان کی گئی ہے، وہ بھی قابل تعجب ہے۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ حضرت خدیجہ کی وفات کے بعد حضرت سودہؓ کا نکاح مکہ میں حضرت عائشہ کے نکاح کے بعد ہجرت سے قبل ہوا ہے۔ ۵ھ میں سورۂ احزاب نازل ہوئی ہے جس میں آنحضورؐ کو تبدیل ازواج کی ممانعت کر دی گئی جس میں حضرت ابن عباس کی تصریح کے مطابق ممانعت طلاق بھی شامل ہے۔ اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ حضرت سودہ جو پہلے ہی سالخوردہ خاتون تھیں، پانچ سات برس میں ان کی عمر میں ایسا کونسا بڑا تغیر واقع ہو سکتا تھا، جس کی بنا پر طلاق کا خدشہ پیدا ہوتا۔ ہم تو دیکھتے ہیں کہ ازواج مطہرات میں سے اکثر حرم نبوی میں داخلے کے وقت

حضرت سودہ کی طرح ادھیڑ عمر کی ثیبات تھیں، لیکن ان کے بارے میں کبھی ایسا کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا۔ صرف حضرت سودہؓ کے معاملے میں طلاق کا سوال پیدا ہونا بہت مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آنحضورؐ نے کوئی نکاح محض برائے نکاح نہیں کیا بلکہ ہر نکاح میں یا تو عظیم تر دینی و ملّی مصالح مضمر تھے یا ان صحابیات کی دلجوئی اور دستگیری مقصود تھی جو محض اسلام کی خاطر بڑے سے بڑے مصائب جھیل چکی تھیں، اور اپنے خاندان بلکہ اپنے وطن تک کو خیرباد کہہ چکی تھیں۔

چنانچہ حضرت سودہ کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اپنے سابق خاوند کے ساتھ مسلمان ہو کر حبشہ ہجرت کر گئی تھیں اور اس کے بعد بیوہ ہو کر بے سہارا ہو چکی تھیں۔ اس لیے ان کی تالیف قلب کی خاطر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں شرفِ زوجیت سے سرفراز فرمایا۔ حضرت عائشہ کی موجودگی میں حضرت سودہ سے نکاح کی ایک مزید وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت خدیجہ کے انتقال کے بعد گھر میں چھوٹی چھوٹی صاحبزادیاں تھیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ ان کی دیکھ بھال اور تربیت کے لیے کوئی معمر خاتون بھی بیت نبوی میں ہوں۔ ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبت آمیز تھے۔ چنانچہ حدیث سے ثابت ہے کہ جس گھر میں بھی آنحضورؐ تشریف فرما ہوتے تھے، بالعموم کچھ دیر کے لیے جملہ ازواج وہاں آکر جمع ہو جایا کرتی تھی۔ بالخصوص حضرت عائشہ اور حضرت سودہ رضی اللہ عنہما کے باہمی روابط نہایت گہرے اور خوشگوار تھے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں خود حضرت عائشہ کی روایت موجود ہے کہ ما رأیت امرأۃ احب الیّ ان اکون فی مسلاخھا من سودہ بنت زمعۃ (میں نے سودہ بنت زمعہ کے سوا کوئی عورت نہیں دیکھی جسے میں اپنے ساتھ یک جان دو قالب ہونا پسند کروں)۔ ظاہر ہے کہ جب حضرت سودہؓ کی تزویج میں اہم دینی اور تمدنی مصالح کارفرما ہوں اور حضرت عائشہ کے ساتھ ان کے تعلقات کا یہ انداز ہو، تو یہی بات زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ حضرت سودہؓ نے خود آگے بڑھ کر یہ پیش کش کی تھی اور اپنی باری حضرت عائشہ کو بخش دی تھی

اس سلسلے میں جو روایت سننِ ترمذی میں ہے وہ یہ ہے: خشیت سودۃ ان یطلقھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت لا تطلقنی وامسکنی واجعل یومی لعائشۃ ففعل

فنزلت فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ. ھذا حدیث حسن صحیح غریب۔
اس روایت سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سودہؓ کی باری سے دستبرداری کے پس منظر میں خدشۂ طلاق کارفرما تھا اور اس کا ذکر آنحضورؐ سے بھی ہوا تھا لیکن اس روایت کے بارے میں پہلا امر جو قابلِ ملاحظہ ہے وہ یہ ہے کہ امام ترمذی اسے کتاب التفسیر میں لائے ہیں اور تفسیری روایات میں محدثین توسع سے کام لیتے ہیں۔ دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام موصوف نے یہ روایت محمد بن المثنیٰ سے اور انہوں نے ابو داؤد الطیالسی سے لی ہے لیکن امام طیالسی نے اپنی مسند میں خود حضرت عائشہؓ سے جو روایت بیان کی ہے اس میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں بلکہ یہ الفاظ مروی ہیں: عن عائشۃ ان سودۃ وھبت یومھا لعائشۃ لمکانھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. یعنی حضرت سودہ نے بارگاہِ نبوی میں حضرت عائشہ کی خصوصی قدر و منزلت کی بنا پر اپنی باری انہیں دے دی تھی، اور یہ بات تقریباً وہی ہے جو دوسرے پیرائے میں امام بخاریؒ کی روایت میں بیان ہوئی ہے۔

صحاح کے علاوہ یہ واقعہ ابن سعد نے اپنے طبقات میں متعدد طرق سے بیان کیا ہے جن میں نہ صرف طلاق کے ارادے بلکہ طلاق دے دینے کا بھی ذکر موجود ہے اور یہیں سے طلاق کے قصے نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے لیکن ان روایات میں بڑا اختلاف اور اضطراب ہے۔ ان میں سے بعض کے راوی واقدی اور ابو الزناد ہیں جو دونوں مجروح اور ناقابلِ اعتماد ہیں۔ کہیں طلاق کا پیغام بھجوانے کا ذکر ہے، کہیں اعتدی کا لفظ ہے جس سے طلاق بالکنایہ کا استنباط ہوتا ہے اور اس سے عجیب تر ذکر یہ بھی ہے کہ حضرت سودہ طلاق دیئے جانے کے بعد رہگذرِ نبوی میں بیٹھ گئیں اور آنحضورؐ کی تشریف آوری پر قسم دلا کر رجوع کا مطالبہ کرنے لگیں۔ حیرت ہے کہ اگر طلاق رجعی ہو، اور رشتۂ زوجیت منقطع نہ ہو تو حرمِ نبوی سے نکل کر راستے میں جا بیٹھنے کی کہانی کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟ علاوہ ان جملہ اشکالات کے ابن حجر نے اصابہ میں یہ تصریح بھی کی ہے کہ یہ روایات سب کی سب مرسل ہیں، یعنی ان کے سلسلۂ اسناد میں کسی صحابی یا صحابیہ کا نام مذکور نہیں ہے۔

غالباً انہی وجوہ کے پیش نظر امام بخاری و مسلم نے طلاق والی روایات کو قطعاً حذف کر دیا ہے۔ صحیحین کے مقابلے میں طبقات ابن سعد کی روایات کا جو وزن ہو سکتا ہے وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں ہے۔ طلاق سے متعلق ان روایات پر کلام کرتے ہوئے امام ابن حزم نے نومحلّٰی میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ ھذا اکذب موضوع (یہ من گھڑت جھوٹ ہے)۔

بہرکیف اس مختصر بحث سے واقعہ کی جو صحیح صورت از روئے نقل و عقل سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری یقیناً حضرت عائشہ کو دے دی تھی مگر ان کا یہ فعل آزادانہ اور خوش دلانہ ایثار پر مبنی تھا اور اس کا واحد مقصد حضرت عائشہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا اور خوشنودی کا حصول تھا۔ حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسی صورت واقعہ کو تسلیم کرنے پر اکتفا کیا جائے اور کسی دوسری ایسی توجیہ و تفصیل سے اجتناب کیا جائے جس سے خواہ مخواہ شبہات و اشکالات رونما ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(بقیہ اشارات)

پہنائیں۔ انھوں نے سیاسی قوت کو ایک منصوبے کے تحت دین کو ختم کرنے میں صرف کیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے ہمیں ایسی ہمہ گیر اور کلیت پسند ریاست کے اندر مقید کر کے رکھ دیا جس میں ہم کسی ایک شعبے میں بھی آزاد نہیں۔ ہم پوری اجتماعی زندگی کو اُسی سانچے میں ڈھالنے پر مجبور ہیں جس کا یہ کافرانہ نظام ہم سے مطالبہ کرتا ہے۔

پھر جب ان غیر ملکی طاقتوں نے اقتدار ہمیں واپس کیا تو اس وقت ہم پر اس طبقے کو مسلط کر دیا جو اپنے مزاج، اپنی عادات و اطوار اور اپنے افکار و نظریات کے اعتبار سے انگریزوں سے زیادہ انگریز تھے۔ چنانچہ وہ اُسی روش پر قائم رہنے کی کوشش کر رہے ہیں جس پر غیر ملکی سامراج گامزن تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے قومی وسائل دین کی بالادستی قائم کرنے کی بجائے اس کی مزاحمت میں صرف ہو رہے ہیں۔ ان مزاحمتوں کے ہوتے ہوئے دین پر چلنا جان جوکھوں کا کام ہے جس کی ہمت ہر شخص نہیں کر سکتا۔

مطبُوعات

آفتابِ ہجویر | مصنف: پیام شاہجہانپوری۔ ناشر: ملک سراج الدین اینڈ سنز پبلشرز کشمیری بازار لاہور۔ قیمت دو روپے۔

زیرِ نظر کتاب پانچویں صدی ہجری کے مشہور بزرگ حضرت سید ابوالحسن علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مختصر تذکرہ ہے جسے فاضل مصنف نے کافی محنت سے مرتب فرمایا ہے۔ کتاب کو تین ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا باب سوانح پر مشتمل ہے جس میں آپ کے نام و نسب، جائے پیدائش، خاندانی حالات، تعلیم و تربیت اور سیاحت وغیرہ کے حالات جمع کیے گئے ہیں۔ دوسرے باب میں آپ کے ورودِ لاہور سے لے کر آپ کی وفات تک کے حالات جمع کیے گئے ہیں۔ اور تیسرے باب میں آپ کے افکار و نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ یہ باب مصنف کی اپنی تصریح کے مطابق کشف المحجوب کے ان ابواب کا خلاصہ ہے جو تصوف اور علمِ اخلاق سے متعلق ہیں۔ اگر کتابت کی غلطیوں سے صرفِ نظر کر لیا جائے تو کتاب کا معیار کتابت و طباعت اچھا ہے

اسلام اور اصولِ حکومت | مصنف: علی عبدالرزاق۔ مترجم ف۔م ماجد۔ ناشر الجدید۔ المنار مارکٹ چوک انارکلی۔ لاہور۔

زیرِ نظر کتاب اس لحاظ سے بڑی دلچسپ ہے کہ اس میں دو مختلف بلکہ متصادم طرزِ فکر بیک وقت کام کر رہے ہیں۔ کتاب کے مصنف شیخ عبدہٗ کے شاگرد، جامعہ ازہر کے فاضل اور مصر کے محاکم شرعیہ کے قاضی جناب علی عبدالرزاق ہیں جنھوں نے برسوں کی محنت کے بعد یہ کتاب الاسلام و اصول الحکم مرتب فرمائی ہے۔ کتاب کی تالیف اس زمانے میں کی گئی جب ترکی میں خلافتِ عثمانیہ کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ مسلمانانِ عالم مادی بالادستی سے پہلے ذہنی

بالادستی کھو چکے تھے۔ مغرب کا اشراق اور استشراق ان کے قلب و نظر کو مسخر کر چکے تھے۔ جناب علی عبدالرزاق نے اپنی اس کتاب کی بنا دین و دنیا بالعموم اور دین و سیاست بالخصوص کی جدائی پر رکھی ہے۔ اس کے علاوہ وہ عرب قوم پرستی کے جذبے سے بھی سرشار ہیں۔ ان دو محرکات کے ساتھ ساتھ ایک تیسرا محرک بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پس منظر میں موجود رہا ہے اور وہ جامعہ ازہر کی تعلیم کا وہ نقش ہے جسے یورپ کا اشراق اور استشراق پوری طرح تحت الشعور سے کھرچ کر نکال نہیں سکے۔ ساری کتاب میں یہ تین محرکات واضح طور پر کارفرما نظر آتے ہیں۔ جناب مصنّف کی رائے میں خلافت ایک اسلامی ادارے کی حیثیت سے ختم کر دینی چاہیے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی حاکمیت دینی تھی نہ کہ سیاسی، اس لیے آپ کی نیابت یا خلافت کا نظریہ باطل ہے۔ خداوند تعالیٰ نے آپ کو کسی قسم کا سیاسی اقتدار سپرد نہ کیا تھا۔ آپؐ کا منصبِ نبوت آپؐ کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو گیا تھا۔ اور منصبِ نبوت میں آپ کسی کو وارث بنا ہی نہیں سکتے تھے۔ چنانچہ آپ کے بعد جو سیادت قائم ہوئی وہ لا دینی سیادت تھی۔ حضرت ابوبکر ایک "بادشاہ" تھے۔ حروبِ ردّۃ کی نوعیت خالصۃً سیاسی تھی نہ کہ دینی، اور ان کا مقصد محض اتحادِ عرب کو بچانا تھا۔ مرتدین اور مانعینِ زکوٰۃ نے تو صرف حضرت ابوبکرؓ کی سیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تھا نہ کہ کسی کفر کا ارتکاب۔ ان لوگوں کو زبردستی مرتد قرار دے دیا گیا۔ فاضل مصنّف فرماتے ہیں کہ جب کبھی ہم تاریخ کی ان روایات کا بغور مطالعہ کرتے ہیں اور ان لوگوں کے بارے میں دیکھتے ہیں جنھوں نے حضرت ابوبکرؓ سے بغاوت کی، جنھیں مرتدین کا لقب دیا گیا اور جن کے خلاف جنگوں کو حروبِ ردّہ کہا گیا تو ہم تاریخ کی گمراہی، تاریکی اور ظلم سے بخوبی آگاہ ہو جاتے ہیں۔

یہ کتاب جب ۱۹۲۵ء میں مصر میں شائع ہوئی تو ایک کہرام مچ گیا۔ مصر کے ایک سابق مفتیٔ اعظم شیخ محمد نجیب نے اس کے جواب میں حقیقۃ الاسلام و اصول الحکم لکھی۔ خود شیخ محمد عبدہٗ کے شاگردِ رشید علامہ رشید رضا نے اس کی شدید مخالفت کی۔ اور ترکی میں خلافت

کے خاتمے کے بعد خلافت کی نشأۃ ثانیہ کے لیے قولاً اور عملاً پوری جدوجہد کی۔ ایک طرف مسلمانوں نے تو اس کتاب کو علی العموم مذموم ٹھیرایا لیکن یورپ کے مستشرقین نے اس کی قدر پہچانی اور مسٹر چارلس ایڈمز نے انگریزی میں اس کا ترجمہ کر ڈالا (جو اس وقت شائع نہ ہو سکا)۔ ۲۷ برس گزرنے کے بعد جناب ف۔م ماجد صاحب سابق ریسرچ اسسٹنٹ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز میکگل یونیورسٹی کینیڈا کی نظر انتخاب اس گوہر نایاب پر پڑی اور انہوں نے اپنے محترم استاد ولفرڈ۔سی۔اسمتھ سے جو انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر ہیں اس کتاب کا ترجمہ کرنے کا ارادہ ظاہر کیا۔ پروفیسر اسمتھ نے ایک مسلمان کے قلم سے پوری امت مسلمہ کے خلاف اس قدر قیمتی دستاویز کے اردو ترجمے کے خیال کو بہت سراہا۔ اس طرح یہ ترجمہ عالم وجود میں آیا۔ ترجمہ ہو چکنے کے بعد پروفیسر اسمتھ نے ہی اس اردو ترجمے اور سابقہ انگریزی ترجمے کی اشاعت کی اجازت بنفس نفیس قاہرہ جا کر مصنف سے حاصل کی۔

کتاب کے مترجم جناب ف۔م۔ماجد پنجاب اور علی گڑھ کے تعلیم یافتہ ایک ایسے بزرگ ہیں جو بہت سلجھا ہوا ذہن رکھتے ہیں۔ کتاب کے "ابتدائیہ" میں انہوں نے کتاب کے مباحث کا ایک خلاصہ پیش کرنے کے بعد مصنف کے اٹھائے ہوتے ایک ایک مسئلے کی تغلیط کی ہے۔ اسلام میں "خلافت" کے ادارے کی حمایت کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں نے روز اول ہی سے خلافت کو ایک دینی شعار سمجھا اور حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کے وقت کسی نے یہ اعتراض نہ اٹھایا کہ چونکہ قرآن اور سنت اس کے حامی نہیں لہٰذا ہمیں اس کی ضرورت نہیں۔ آنے والے زمانوں میں جمہور اسلام اور علماء اسلام نے بھی اس پر انگشت نمائی نہ کی۔ بلکہ بدترین اور ظالم ترین خلفاء کے دور میں کسی نے بھی محض اس سبب سے خلافت کو ختم کرنے کی تجویز پیش نہ کی۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ تیرہ سو سال تک جس ادارے کی حمایت ہر مدرسۂ خیال سے ہوتی آئی ہو وہ یک دم غیر اسلامی کیسے ہو گیا۔

اسلام کا تصور ان کے ذہن میں کتنا صحیح ہے اس کا اندازہ ذیل کے اقتباسات سے لگایا

جا سکتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ "اسلام محض عبادات کا نام نہیں بلکہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ اور ایسا ضابطہ جو فرد اور معاشرے کے ہر پہلو کے ارتقاء کے لیے کوشاں ہو۔" آگے چل کر وہ فرماتے ہیں کہ "اسلام کا مقصد ایک ایسے معاشرے کا قیام تھا جس میں انسان کی زندگی کے تمام شعبوں میں توازن پیدا کیا جائے اور اسے کامل زندگی گزارنے کا سلیقہ سکھایا جائے۔ یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب طرزِ حکومت اس سے ہم آہنگ ہو اور دین کا جزو ہو۔" دین و سیاست کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات کچھ عجیب سی نظر آتی ہے کہ افراد تو مسلمان ہوں اور اپنے دین کے اصولوں پر پورے خلوص سے عمل کرنا چاہتے ہوں لیکن وہ ریاست یا حکومت کے معاملے میں اس بات پر راضی ہو جائیں کہ چلیے غیر اسلامی حکومت ہی سہی۔ اس طرح مادی ترقی تو ممکن ہے حاصل ہو جائے لیکن اس کی کیا ضمانت ہے کہ وہ دین سے متعارض نہیں ہوگی۔ مثال کے طور پر مادی ترقی کے لیے سود انتہائی ضروری سمجھا جاتا ہے لیکن کیا اسے جائز کرنے سے دینی ترقی بھی حاصل ہوگی؟ اور کیا ایسی ریاست اسلامی کہی جا سکتی ہے جس میں سود، شراب اور لحمِ خنزیر مسلمان آبادی کی مادی ترقی کے لیے ضروری شرط قرار دے دیے جائیں؟ خلافت کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کا اظہار انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے کہ "جس طرح ہر وہ طرزِ حکومت جو عوام کو جوابدہ ہو جمہوری اور ہر وہ طرزِ حکومت جو آزادی شکن ہو استبدادی کہلاتا ہے (خواہ ان کے داخلی عناصر کے لحاظ سے ہزار ایک قسمیں بن سکتی ہوں) اسی طرح ہر وہ طرزِ حکومت جو اسلام کے بنیادی اصولوں کا تابع ہو اور ان سے تجاوز نہ کرتا ہو خلافت کہا جا سکتا ہے۔ آگے چل کر فاضل مترجم نے بڑے زور کے ساتھ فرمایا ہے کہ "اسلام میں سیاست و مذہب کو کبھی ایک دوسرے سے جُدا نہیں سمجھا گیا۔ آج کے نظریات اور صدرِ اول کے نظریات میں ایک واضح فرق یہ ضرور ہے کہ آج مذہب کو سیاست کا غلام بلکہ آلۂ کار بنایا جاتا ہے۔ اس وقت سیاست مذہب کے تابع اور اس کا ایک جزو تھی۔ اُن میں مقصد دین کا قیام اور تبلیغ، اور سیاست اسے حاصل کرنے کا محض ایک ذریعہ تھی۔"

اس طرزِ فکر پر ہم فاضل مترجم کو مبارکباد دیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن پورا "ابتدائیہ" پڑھ جانے کے باوجود ہم یہ سراغ نہ پا سکے کہ آخر ایک ایسے سلجھے ہوئے ذہن نے ایک ایسی الجھی ہوئی کتاب کو اپنی محنتوں کا محور بنانا کیوں قبول کیا؟ اس سے تو کہیں زیادہ بہتر یہ تھا کہ فاضل مترجم خود اس موضوع پر قلم اٹھاتے اور حدیثِ دل رقم کرتے۔